

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Por que motivos(s) devemos preferir o realismo interno ao realismo externo? Por uma Filosofia do Conhecimento “do universo infinito”, contra a concepção do “mundo fechado”

Guilherme Manuel Vaz Pontes Vitorino Mestre

Tese orientada pela Professora Doutora Adriana Silva Graça e pelo Professor Doutor Carlos João Correia especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

2020

Índice

<i>Introdução.....</i>	<i>7</i>
<i>1 – Introdução ao problema</i>	<i>7</i>
<i>2 – Apresentação sumária das teorias a concurso.....</i>	<i>9</i>
<i>3 – Postulados teóricos da tese</i>	<i>15</i>
<i>3.1 – “A razão está na História”</i>	<i>15</i>
<i>3.2 – “A experiência da unidade não é a unidade da experiência”</i>	<i>16</i>
<i>3.3 – O conhecimento de proposições verdadeiras está longe de dizer respeito apenas a proposições imediatamente observáveis</i>	<i>17</i>
<i>3.4 – O inconsciente existe</i>	<i>18</i>
<i>4 – Proposta teórica, método usado e outros esclarecimentos</i>	<i>19</i>
<i>5 – Definição de conceitos centrais</i>	<i>21</i>
<i>5.1 - O que significa falar em “fundamento ontológico da verdade”?</i>	<i>21</i>
<i>5.2 - O que é a compreensão adequada da realidade? E a compreensão viável da realidade?.....</i>	<i>22</i>
<i>5.3 – O uso da palavra “coisa” ao longo da dissertação</i>	<i>22</i>
<i>6 – Estrutura da tese</i>	<i>23</i>
<i>7 – O confronto fundamental entre ambas as teorias.....</i>	<i>26</i>
<i>Contextualização histórica.....</i>	<i>28</i>
<i>1 – Platão</i>	<i>29</i>
<i>2 – Aristóteles</i>	<i>31</i>
<i>2.1 – O universal como fundamento ontológico da verdade</i>	<i>31</i>
<i>2.2 – O processo de reflexão.....</i>	<i>32</i>
<i>2.3 – A estrutura da demonstração.....</i>	<i>33</i>
<i>3 - Uma digressão pela Idade Moderna, entrando no debate entre racionalismo e empirismo.....</i>	<i>35</i>
<i>3 – David Hume</i>	<i>38</i>
<i>4 – Kant.....</i>	<i>39</i>
<i>4.1 – Fará sentido a distinção entre “fenómeno” e “coisa-em.si”?.....</i>	<i>41</i>
<i>4.2 – Será que Kant era um céptico? Em diálogo com Nagel.....</i>	<i>42</i>

4.3 – O que é o númeno (em sentido positivo)?	43
4.4 – O que são ideias transcendentais?	45
5 – Marx (e Hegel)	47
<i>Primeiro capítulo: por que motivo o realismo externo não é uma teoria viável?</i>	<i>49</i>
1 – O ponto de vista da primeira e da terceira pessoa: caracterização geral e a defesa do realista externo da primazia da terceira pessoa	53
1.1 – Caracterização do ponto de vista da primeira pessoa	55
1.2 – Caracterização do ponto de vista da terceira pessoa	57
1.2.1 – A tarefa essencial do “objective self” é procurar uma concepção do mundo que não esteja presa ao nosso ponto de vista:	58
1.2.2 – A perspectiva da terceira pessoa tem primazia ontológica e epistémica face à perspectiva da primeira pessoa:	59
1.2.3 – A perspectiva da terceira pessoa, conquanto que instanciada em cada ser racional, é uma:	59
1.2.4 – Num ser racional, a separação entre subjectivo e objectivo é “total”:	60
1.3 – O que podemos retirar disto?	61
2 – Duas ideias acerca da racionalidade: não é a essência do Homem e os critérios de racionalidade são abertos	62
2.1 – O Homem é um animal racional, mas não é essencialmente um animal racional	62
2.2 – A racionalidade como um conjunto de critérios abertos	64
3 – Será que existe um ponto de vista (ou teoria) acerca de um objecto que seja, num certo sentido, anterior à nossa apreensão desse objecto?	67
3.2 – Segundo argumento: o inconsciente como “teoria”	69
3.2.1 – Será que a equivalência entre “racional” e “consciente” faz sentido? Resposta a uma possível objecção	70
4 – Conclusão do primeiro capítulo	72
<i>Segundo capítulo: realismo interno, a alternativa</i>	<i>75</i>
1 – Será que o conhecimento de proposições isoladas é condição necessária e suficiente para que o sujeito possa ter uma compreensão viável da realidade?	80
1.2 – Um outro modo de olhar para a diferença entre primeira e terceira pessoa	81
1.2.1 – O progresso colectivo do conhecimento	84
2 – O estatuto das crenças com origem declaradamente impura	89

<i>2.1 – Por que motivo existe uma relação entre um motivo não-racional para acreditar numa crença e a verdade da crença?</i>	<i>90</i>
<i>2.2 – Continuando a debater o tema da relação entre a primeira e a terceira pessoa, usando o exemplo da ética de Kant</i>	<i>91</i>
<i>2.2.1 – O carácter duplo da crença.....</i>	<i>93</i>
<i>3 – O ponto de vista da terceira pessoa, de acordo com o realismo interno.....</i>	<i>95</i>
<i>3.1 – O ponto de vista da terceira pessoa: o sentido para-metafísico.....</i>	<i>95</i>
<i>3.1.1 – O ponto de vista para-metafísico é a síntese de todas as determinações da realidade:</i>	<i>95</i>
<i>3.1.2 – O ponto de vista para-metafísico tem várias das características do númeno e das ideias transcendentais</i>	<i>97</i>
<i>3.2 – O ponto de vista da terceira pessoa: o sentido epistémico.....</i>	<i>97</i>
<i>3.2.1 O exemplo da ética</i>	<i>98</i>
<i>4 – Um desvio de caminho, para mostrar uma analogia interessante (ou duas)</i>	<i>101</i>
<i>4.1 – Kant e a intuição contra-iluminista do desconhecimento do Homem face ao seu ponto na História</i>	<i>101</i>
<i>5.2 – Retirando uma lição da analogia entre a realidade e um mapa</i>	<i>103</i>
<i>6 – Conclusão dos segundo capítulo</i>	<i>105</i>
<i>6.1 – O primeiro problema, em duas partes.....</i>	<i>105</i>
<i>6.2 – O segundo problema.....</i>	<i>105</i>
<i>6.3 – O quarto problema.....</i>	<i>106</i>
<i>6.4 – Segundo capítulo: o resumo final.....</i>	<i>107</i>
<i>Conclusão</i>	<i>108</i>
<i>1 – O “estado da questão”: acerca do “confronto central” entre os dois tipos de realismo.....</i>	<i>108</i>
<i>2 - Resposta a objecções</i>	<i>110</i>
<i>2.1 – “Tem a certeza de que quer defender o realismo externo?”</i>	<i>110</i>
<i>2.2 – Por que não falar sobre as críticas de Nagel a Putnam?</i>	<i>112</i>
<i>3 – “Pontas soltas”.....</i>	<i>113</i>
<i>3.1 – O populismo como irracionalismo, e o motivo pelo qual, hoje em dia, cresce .</i>	<i>113</i>
<i>3.2 – O debate entre liberalismo e comunitarismo</i>	<i>114</i>
<i>4 – Epílogo</i>	<i>116</i>

<i>Bibliografia</i>	119
----------------------------------	------------

“O que foi, isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se fará; de modo que nada há de novo debaixo do sol. [...]

Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu.

Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou;

Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derrubar, e tempo de edificar;

Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de [fazer um pranto], e tempo de dançar;

Tempo de espalhar pedras, e tempo de juntar pedras; tempo de abraçar, e tempo de [se afastar];

Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de [atirar] fora;

Tempo de rasgar, e tempo de coser; tempo de estar calado, e tempo de falar;

Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz.”

Livro do Eclesiastes

Introdução

1 – Introdução ao problema

A questão que me proponho debater é a seguinte: *será que a faculdade humana de conhecer – a razão - tem a capacidade de alcançar o ponto de vista da terceira pessoa, e se sim, em que medida?*¹ Este é um problema que está bastante em voga actualmente, não só na Filosofia mas, sobretudo, na cultura contemporânea. De tal modo isto é o caso que se torna difícil encontrar uma posição mais moderada neste tema. Tendo em conta este panorama, o meu objectivo é procurar discutir este tema *de um modo explícito e como qualquer outro tema filosófico*. A minha convicção é que, analisando este tema do modo acima indicado, encontrarei uma posição moderada.²

Para o fazer, temos de começar por definir algum vocabulário. Entende-se por *razão* o conjunto de faculdades ou processos cognitivos que nos mostram que crenças devemos ter acerca do mundo e que acções devemos fazer, se quisermos ter crenças e acções que estejam conforme a um qualquer fundamento ontológico não inteiramente dependente do sujeito; é a *faculdade responsável por o sujeito ter alguma relação com o “fundamento inteligível” da realidade*, com o objectivo de nela nos orientarmos.³ A razão teórica (aquela que será o meu tema principal) mostra que crenças devemos e podemos ter acerca do mundo, num sentido abrangente, através da organização da experiência. Em continuidade com o que está atrás, pode dizer-se que a razão tem como

¹ - Ou então, vendo a questão por outro prisma: será que as representações que fazemos na nossa mente são representações fiéis do representado? O realismo epistemológico – a tese segundo a qual as representações que fazemos na mente são fiéis ao objecto representado - opõe-se ao relativismo e ao cepticismo, oposição essa que examinarei à frente. São objectivos os objectos que existem de um modo independente do sujeito. Não são objectivos os objectos que são *construídos* pela mente humana, isto é, que estejam dependentes de convenções. Cf: “Razón”, in MORA, J. F., *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982 ; KHODOSS, F., «Raison», *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição); DUMONCEL, J. C., « Objectivité », in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição) ; MAUTNER, T., “Realismo” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

² - Os textos usados para escrever este parágrafo foram: FREITAS, M. C., « Objectividade », in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 3, dir. de Roque Cabral *et all*, Verbo, Lisboa (não é visível a data da edição), PIRES, C., « Objecto », in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 3, Verbo, Lisboa, 1989, FUCHS-BOTTINEAU, E., « Objectivisme », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição), GERT, B., “Rationality”, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. de Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge – New York -Melbourne, 1996

³ - Cf: “Razón”, in MORA, J. F., *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982 ; KHODOSS, F., «Raison», *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição); CHERNIAK, C., “Racionalidade”, in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, dir de João Branquinho *et all*, 2005, disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>

objectivo a procura da verdade, ou de verdades (esta importante distinção será explicada mais adiante). E entende-se por “conhecimento” aquilo que é expresso pela definição, consagrada na tradição, de *crença verdadeira justificada*.⁴

O relativismo é a teoria segundo a qual 1) a verdade e a falsidade (tal como noções destas derivadas, do que é exemplo a distinção correcto/errado em ética) são produtos de algum tipo de convenção, por esta ser partilhada por um grupo de pessoas ou por circunstâncias particulares do sujeito (por exemplo, quanto ao conhecimento que este tem – veja-se o caso da versão epistémica do “novo relativismo”) e 2) não existe um ponto de vista independente dessas convenções para avaliar se algo é verdadeiro ou falso.⁵ Portanto, esta teoria identifica o fundamento ontológico da verdade com o próprio sujeito, ou pelo menos com um quadro de referência construído pelo Homem.⁶

O cepticismo é a tese segundo a qual não conseguimos *conhecer* a realidade; as crenças que consideramos verdadeiras não estão devidamente justificadas. É diferente do relativismo por ser uma teoria sobre o nosso conhecimento da verdade, e não uma teoria metafísica da verdade.⁷

⁴ - A *crença* consiste num estado mental através do qual o sujeito assevera que algo acerca do mundo é o caso. Cf: BOGHOSSIAN, P., *Fear of knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 10. Entende-se por *verdade* – procurando uma definição independente das diferentes teorias sobre o assunto - uma propriedade de um suporte ontológico (proposição, facto...) que satisfaz certa condição de demonstração ou verificabilidade, a qual mostra que o suporte ontológico em questão está de acordo com aquilo que existe, mesmo que o que exista mais não seja do que o próprio processo de verificação. Cf: HORWICH, P., “verdade, teoria da”, in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, dir de João Branquinho *et al*, 2005, disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf> (página consultada em 16 de Janeiro de 2018). Entende-se por *justificação* o processo que liga, de algum modo significativo, a nossa crença verdadeira com aquilo que, no mundo, a torna verdadeira (para apresentar esta definição, não é possível abarcar todas as noções de verdade).

⁵ - BAGHRAMIAN, M., and CARTER, J. A., "Relativism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/relativism/>>.

⁶ - Na versão mais antiga do relativismo, a verdade é a percepção sensorial. Cf: LEE, M.Y., *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 134. Do que segue, portanto, que se eu julgar que P é o caso numa circunstância e que P não é o caso noutra circunstância, então ambas as afirmações são verdadeiras, porque as minhas percepções do objecto em questão são discordantes,. Note-se, contudo, que esta teoria não tem em conta o facto de poder dar-se o caso de a percepção de um dos sujeitos estar inquinada; veremos esta crítica novamente mais adiante.

⁷ - “Cepticismo”, in BLACKBURN, S., *Dicionário de Filosofia*, trad. de Desidério Murcho *et al*, Gradiva, Lisboa, 2007

2 – Apresentação sumária das teorias a concurso

De um ponto de vista da interpretação da História da Filosofia, a minha hipótese é que, durante muito tempo, este tema apareceu de outro modo: *de que modo as faculdades humanas de conhecer têm a capacidade de conhecer um objecto tal como ele é?*⁸ Pressupunham, portanto, que o Homem conseguia ter um acesso perfeito à realidade tal-como-ela-é. Divergiam 1) quanto ao modo como isso poderia ser conseguido e 2) quanto àquilo em que essa realidade consiste.

Aristóteles, Platão, Tomás de Aquino e Descartes, entre muitos outros, dão diferentes respostas ao problema. Todas estas respostas estão enquadradas numa teoria à qual um filósofo contemporâneo, Hilary Putnam, chama *realismo externo*. Entre os defensores contemporâneos desta teoria, destaca-se Thomas Nagel; e ele será a o defensor contemporâneo desta teoria ao qual darei mais atenção neste trabalho.

Este filósofo declara ter como modelos Frege e Descartes.⁹ Contudo, não esquecerei a restante tradição associada a esta teoria. Em particular, o seu fundador (Aristóteles) e aquele que eu considero ser o filósofo que a levou às suas consequências lógicas: Tomás de Aquino.

A esta teoria, Putnam contrapõe uma outra, à qual dá o nome de *realismo interno*. Passo a enunciar as teses desta teoria que me parecem mais relevantes, acrescentando ainda brevemente quais são as teses do realismo externo com as quais a teoria de Putnam entra em confronto. Esta apresentação é feita em duas fases. Numa *primeira* fase, mostro as teses que, numa perspectiva de confronto com a tradição metafísica, são mais importantes. Isto porque facilmente se encontra uma tese, defendida por um realista externo, que lhe corresponda. Numa *segunda* fase, apresento teses que não são tão centrais; seja porque dizem respeito a preocupações filosóficas mais sectoriais, seja porque derivam daquelas teses tidas como centrais.

1) a questão “que objectos compõem o mundo?” só pode ser respondida a partir do interior de uma descrição ou teoria acerca desses objectos;¹⁰

Putnam diz que, para um realista externo, existe uma noção daquilo que é preciso para que algo conte como um objecto, citando Aristóteles como exemplo. Para este filósofo, um ser vivo é uma substância, mas uma parte desse ser vivo já não é uma substância. Putnam reage a essa tese afirmando que não há uma definição única de “objecto”; este termo, para ser usado, precisa de uma convenção sobre aquilo que um objecto é.¹¹

A esta tese corresponde, no realismo externo, a *tese da independência*: pelos menos alguns objectos são independentes da mente. Isto significa que podem existir

⁸ - A única nobre excepção a esta regra é a dos cépticos gregos e romanos.

⁹ - NAGEL, T., *A última palavra*, trad. de Desidério Murcho, Gradiva, Lisboa, 1999, p. 15

¹⁰ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 49.

¹¹ - PUTNAM, H., *Representation and reality*, the MIT Press, Cambridge (Massachusetts) e Londres (Inglaterra), 1988, p. 113-114

proposições que descrevem objectos de um modo que não é determinado pelo meio usado para os descrever (inspiro-me aqui em Boghossian, sendo que este fala em factos. Mas o essencial mantém-se). Simplificando: a descrição do objecto, sendo correcta, não nos impõe nada de novo em relação àquilo que o objecto é; a linguagem (ou a própria representação) é asséptica em relação ao representado.¹²

2) A verdade é dependente da noção de aceitabilidade racional idealizada. Esta última noção consiste na “[...] coerência ideal das nossas crenças entre si [...]” e das nossas experiências, *tal como elas são por nós representadas*;¹³

Há dois pontos importantes aqui. O primeiro diz respeito à introdução da coerência das crenças do sujeito entre si como sendo um dos factores relevantes para a aceitabilidade racional idealizada e, portanto, para a verdade. Isto abre a porta a uma visão um pouco mais coerentista da verdade.¹⁴ O segundo ponto importante diz respeito ao facto de a coerência se estender à nossa representação das nossas experiências, independentemente – pelo menos em aparência – de essas representações serem fiéis ao objecto representado. Concorro por completo com o primeiro ponto. Quanto ao segundo, só

¹² - Cf: MORAN, D., *Op. Cit.*, p. 75 e 94; BOGHOSSIAN, P., *Fear of knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 25

A representação mental é a “[...] faculdade subjectiva de um sujeito tomar conhecimento do mundo ou dos objectos que o rodeiam”; após a observação, o sujeito simboliza, *na sua mente*, aquilo que observou, sendo esse símbolo uma representação, na mente, do objecto. Cf: MARQUES, A., “Representação”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

¹³ - PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição), p. 49-50.

¹⁴ - Segundo a teoria coerentista da verdade, uma crença é verdadeira se, e só se, estiver integrada num sistema de crenças coerente. Um sistema de crenças é coerente se, e só se, 1) esse sistema não incluir uma crença e a sua contraditória 2) desse sistema não for possível deduzir uma crença e a sua contraditória e 3) as crenças estiverem relacionadas quanto ao conteúdo, entre si (note-se que 1) não aparece na bibliografia secundária, mas é verdadeira; na verdade, 2) segue-se dela). Diz-se que uma crença é contraditória face a outra se, e só se, necessariamente, se uma é verdadeira, então a outra é falsa; isto é, uma dessas proposições é a negação da outra.

Blackburn implica que os problemas de palavras cruzadas são bons exemplos do modo como um sistema coerente funciona, porque não estamos certos de muitas das respostas isoladas que damos nesses problemas, mas podemos estar certos de que o problema, como um todo, foi resolvido (porque a solução do todo faz sentido).

Cf: “Fundacionalismo”, in BLACKBURN, S., *Op. Cit.*; OLIVEIRA, A.J.F., “Consistência” in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>); “Verdade como coerência, teoria da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>); HORWICH, P., “Verdade, teorias da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>); HERMAN, J., “Coherence (vérité comme)”, in *Encyclopédie Philosophique universelle II – les notions philosophiques*, Tomo II, Silvain Auroux (dir.), Presses universitaires de France, Paris, 1990 (note-se, contudo, que a minha definição é completamente diferente daquela que foi dada nesta entrada, que penso deixar bastar a desejar); MURCHO, D., “Contraditórios”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

estou disposto a concordar se as representações puderem ser distinguidas consoante a sua semelhança (ou não) com o objecto.

Costuma dizer-se que corresponde a esta tese, no realismo externo, a *tese da correspondência*: uma crença (ou um outro suporte ontológico qualquer que possa ter como propriedade a verdade) é verdadeira se, e só se, existe um facto que corresponde a essa crença. Isto pode parecer trivial, mas não o é.¹⁵ Significa, por exemplo, que a coerência de uma crenças com outras crenças verdadeiras é causado pela correspondência entre aquela crença e o facto que lhe corresponde.¹⁶

3) a aceitabilidade racional idealizada também é dependente da verdade;

Com esta cláusula, Putnam pretende afirmar que não é o caso que a verdade seja por ele reduzida a uma noção epistémica.

Eu considero que isto *deveria significar* o seguinte: uma crença tem um grau de aceitabilidade racional idealizada tão grande quanto menor for a probabilidade de, dada a justificação por causa da qual o sujeito acredita na crença, esta ser falsa. Adoptando um exemplo de Putnam, nós podemos dizer que as pessoas que viviam na Terra há 3000 anos estavam justificadas em acreditar que a terra é plana. Dados os factos conhecidos, era a hipótese mais plausível. Contudo, o facto de não ser a hipótese verdadeira fez com que, quando a Humanidade se desenvolveu em termos científicos, novos dados emergissem a suportar a tese segundo a qual a terra não era plana. Esses dados também tiveram como consequência tornar os dados que suportavam a tese segundo a qual a terra é plana explicáveis, no contexto da tese segundo a qual a terra não é plana.¹⁷ Esta é uma tese que defenderei sem reservas.

¹⁵ - “Costuma dizer-se” porque é uma questão em aberto saber se o realismo externo implica a teoria da verdade como correspondência. Cf: SANKEY, H., “Putnam’s internal realism in retrospect”, in *Análisis – Revista de investigación filosófica*, vol. 5, nº 1, 2018, p. 36. Na verdade, Sankey não se refere especificamente a essa teoria, referindo antes que existem diferentes concepções de realismo externo, algumas das quais muitíssimo minimalistas. Contudo, a questão específica da teoria da verdade como correspondência é mais séria, por dois motivos. Em primeiro lugar, esta questão foi-me especificamente apresentada, enquanto que as outras não, o que é um indício de que é mais pertinente. Em segundo lugar, conforme vimos quando falámos atrás na verdade, há várias teorias que, apesar das suas diferenças, têm em comum a noção de que a verdade é uma relação entre uma crenças ou proposição e algo que é independente do sujeito (isto inclui todas as mais conhecidas, menos o coerentismo e o pragmatismo, sua variante). Reconheço que dizer isto do pragmatismo pode parecer problemático, mas é uma ideia que estou pronto para defender mais longamente.

Este tema é importante, e irrita-me apenas ter falado dele em notas de rodapé, mas o espaço não dá para mais.

¹⁶ - Cf: MORAN, D., *Op. Cit.*, p. 75 e 94-95; HORWICH, P., “verdade, teorias da” in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al.*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

¹⁷ -PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 115 e PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição), p. 55 (a primeira citação é onde Putnam apresenta a tese, e a segunda diz respeito ao exemplo).

Esses dados são “explicáveis” na medida em que, quando passámos a ter justificação para acreditar na tese “a terra não é plana”, conseguimos perceber por que motivo, dado aquilo que dantes sabíamos, pensávamos que o era.

4) existem diferentes pontos de vista, os quais correspondem a diferentes pessoas e ao seu conjunto de experiências e crenças (e esses pontos de vista não são incompatíveis entre si, uma vez que ambos compartilham d' a verdade).¹⁸ São esses pontos de vista que constroem o conhecimento.¹⁹

Defenderei esta tese sem reservas. Posso mesmo dizer que ela é o motivo, em grande escala, para me considerar um realista interno. Isto não equivale a responder que *não* ao problema que formulei na primeira página da dissertação. Isso seria o caso se eu dissesse que as verdades não se reportam a uma verdade absoluta. Contudo, eu penso que as diferentes verdades reportam-se a uma só verdade, a qual é interpretada melhor ou pior, e de modos diferentes, em diferentes tempos e locais.

Contra esta tese, o realista externo apresenta a *tese da unicidade*: existe apenas uma descrição correcta do modo como o mundo é, pois existe apenas um ponto de vista a partir do qual verdades podem ser obtidas.²⁰

5) o significado de uma palavra *não* está na mente dos sujeitos que são utentes da língua.²¹

O argumento de Putnam é o seguinte. Suponhamos – como de facto muitas vezes acontece – que, para um objecto X, eu dou exactamente o mesmo nome que dou ao objecto Y. De seguida, imaginemos que existe uma Terra Gémea (um local que Putnam visita muitas vezes), na qual o conceito X designa o objecto Y e vice-versa, e que eu tenho um sócio na Terra Gémea. Esse sócio é psicologicamente idêntico a mim, com uma excepção: para ele, o nome “X” designa aquilo que para mim é Y, e vice-versa. Portanto, a palavra X representa, para ele, o objecto Y; e, para mim, a palavra Y representa o objecto Y. Ou seja: é possível que dois seres psicologicamente idênticos que usam a mesma palavra estejam, enquanto a proferem, a *querer* falar sobre objectos diferentes.²²

Passemos agora às teses secundárias do realismo interno.

a) os critérios de racionalidade são abertos; a resposta à pergunta “o que é um raciocínio/norma/comportamento racional?” não tem uma resposta em termos de condições necessárias e suficientes.²³

¹⁸ - A maravilhosa expressão “d' a verdade”, por mim proferida não é, como é evidente, a melhor. Mas exprime aqui a ideia da *unidade da verdade*, à qual todas as outras verdades se reportam (a seguinte formulação é de Tomás de Aquino: “ Truth is found first and properly in the divine intellect, secondarily and properly in the human intellect, secondarily and improperly in things [...] The truth of the divine intellect is only one, from which many truths are derived by the human intellect [...]” *DQT*, Q. 1, 4, R).

¹⁹ - PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição).

²⁰ - MORAN, D., *Op. Cit.*, p. 94. Vale a pena referir que 1) é uma consequência desta tese.

²¹ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 18-19.

Esta tese não é considerada por Putnam uma das teses centrais do realismo interno. Contudo, para mim, qualquer teoria da referência faz parte da nossa concepção de “realidade”.

²² - O que é o mesmo que dizer: estão a referir-se a objectos diferentes.

²³ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 103 e seg.

Defenderei esta tese no primeiro capítulo (2.2).

b) um utente de uma linguagem refere um objecto se, e só se, tem a intenção de o fazer, o que está dependente, por sua vez, do contexto.²⁴

c) a verdade é condição necessária, *mas não suficiente*, para que uma afirmação possa ser aceite como correcta;²⁵

Em meu entender, esta é uma das teses que melhor espelham o contraste entre realismo externo, relativismo e realismo interno, mostrando ao mesmo tempo que este último é um meio termo entre os outros dois. Segundo o realismo externo, a verdade é condição necessária e suficiente para que uma afirmação possa ser aceite como correcta. Segundo o relativismo, como vimos, algo é verdadeiro ou falso em função da convenção que lhe dá um certo valor de verdade. Como consequência, a verdade tal como está entendida no meu texto – como referência a algo externo à subjectividade ou intersubjectividade – não é condição necessária para que uma afirmação possa ser considerada correcta.

d) o princípio da bivalência não se aplica a todas as proposições: isto porque, se a verdade está dependente da aceitabilidade racional idealizada, então, se duas proposições estiverem igualmente justificadas, não têm valor de verdade.²⁶

Conquanto que não esteja directamente relacionado com o meu tema, aproveitarei para diferenciar os princípios da bivalência e do terceiro excluído, assumindo que essa diferença existe de facto – conforme veremos, a lógica clássica não distingue entre ambos.

Segundo o princípio da bivalência, que é um princípio *semântico*, cada proposição tem ou o valor de verdade “verdadeiro” ou o valor de verdade “falso”. O princípio do terceiro excluído, relacionado de perto com este, é o princípio *sintáctico* segundo o qual, para qualquer proposição, a disjunção com a sua negação é sempre verdadeira. Ou seja, não há nada de intermédio entre uma proposição ser verdadeira ou não ser verdadeira (daí o nome do princípio), porque a realidade significada pela proposição ou é de tal modo ou não é de tal modo. Deriva logicamente do princípio da não-contradição.

Aristóteles, o primeiro a formular ambas, faz aliás uma derivação do princípio do terceiro excluído a partir do princípio da não-contradição muito pouco apreciada. Aristóteles diz que, se duas proposições se contradizem – e só se contradizem se atribuírem e negarem a mesma propriedade ao mesmo objecto -, então segue-se que necessariamente temos de considerar uma como verdadeira e outra como falsa. Isto porque dizer algo *falso* consiste em dizer que aquilo que é o caso, na realidade, não é o caso, segundo o locutor (ou o oposto); e dizer algo *verdadeiro* consiste em dizer que algo é o caso e esse “algo” ser realmente o caso, ou dizer que algo não é o caso e isso

²⁴ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, cap. 1 e 2; *Representation and reality*, the MIT Press, Cambridge (Massachusetts) e Londres (Inglaterra), 1988, cap. 1 e 2

²⁵ - PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição), p. 129 -139.

²⁶ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 56.

não ser o caso. Consequentemente, quem diz que algo é o caso está necessariamente a dizer algo ou verdadeiro ou falso.²⁷

Conforme já disse, na lógica clássica não existe diferença entre o princípio do terceiro excluído e o *princípio da bivalência*, conforme aliás acabei de presumir. Os defensores das lógicas não-clássicas, contudo, defendem que, mesmo que não exista nada de intermédio entre uma proposição ser verdadeira ou falsa (o que é uma afirmação referente à sintaxe), não sabemos se, sendo o domínio das proposições infinito, todas elas são verdadeiras ou falsas (pois para o saber precisaríamos de saber o valor de verdade de todas as proposições – daí a importância de o princípio do terceiro excluído ser sintático e o princípio da bivalência ser semântico).²⁸

Esta tese de Putnam representa uma cedência demasiado grande ao pragmatismo, por defender uma associação excessiva entre a realidade e aquilo que o sujeito consegue saber. No que se refere à racionalidade teórica, pelo menos, discordo dessa tese: a ideia segundo a qual todo o conhecimento está ligado ao ponto de vista do sujeito não tem de implicar a negação da bivalência. Este princípio continua a ser verdadeiro. Contudo, daí não se segue que o sujeito consiga *saber* o valor de verdade da proposição.

A inspiração mais citada por Putnam para construir o realismo externo é Kant.²⁹ Contudo, o nome de Hegel também me parece a mim incontornável, sobretudo devido à progressividade da razão que está implicada em 2) e 3).³⁰

²⁷ - Cf: *Met.*, 1011b20-25

²⁸ - Cf: HUGHES, G., “Terceiro excluído, lei do”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et al.*, Edições 70, Lisboa, 2010, e <https://philosophy.stackexchange.com/questions/3268/what-is-the-difference-between-law-of-excluded-middle-and-principle-of-bivalence> (página consultada em 7 de Abril de 2018); BRANQUINHO, J., “bivalência, princípio da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al.*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

²⁹ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 60

³⁰ - Moran também defende que Hegel é uma inspiração muito relevante para Putnam, citando como exemplo a asserção que este último faz segundo a qual “[...] a mente e o mundo compõem, em conjunto, a mente e o mundo [...]” (cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, apud MORAN, D., *Op. Cit.*, p.70)

3 – Postulados teóricos da tese

Há quatro afirmações que, em meu entender, são o fundamento de tudo que direi na tese. Essencialmente, estão aqui porque são aquelas afirmações que estavam na minha mente aquando da escrita da dissertação. Umas são aceites por Nagel, e outras são defendidas ao longo da dissertação. São os grandes motivos para defender o realismo interno:

3.1 – “A razão está na História”

Ao longo de toda a dissertação, vou ter como postulado a ideia segundo a qual *a realidade* (remeto aqui para a citação desta introdução na qual cito Tomás de Aquino) se desenvolve ao longo da existência do objectos, e das mudanças nos objectos ao longo da sua existência. Daí resulta que quer os objectos quer, consoante o tempo e o espaço no qual estão. Esta, como veremos brevemente, é uma tese com bastante de hegeliano. Hegel defende – conforme já veremos – que o corolário desta tese que apresentei como postulado é a ideia segundo a qual *a razão é uma entidade viva que está na História*.³¹ Ora, é possível afirmar a ideia que apresentei no título e negar esta.

A primeira significa apenas que, conforme o tempo passa, aquilo que há no mundo se altera. Por isso, os objectos do mundo ganham novas determinações. Isto tem como consequência, para o conhecimento, o seguinte: consoante o ponto do espaço e do tempo em que estamos, assim serão os objectos com os quais iremos contactar, e assim serão os limites do nosso conhecimento. “*A razão está na História*” é, portanto, apenas uma metáfora. É neste sentido que entendo esta frase, e uma versão daquela que é, *de certa forma*, esta ideia já está n’ *A Bíblia*:

“O que foi, isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se fará; de modo que nada há de novo debaixo do sol. [...]

Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu.

Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou;

Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derrubar, e tempo de edificar;

Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de [fazer um pranto], e tempo de dançar;

³¹ - No que se refere a citações, remeto para a parte do texto, mais adiante, na qual se fala de Hegel. Para a alegação de que, para Hegel, a razão é uma entidade viva – ou, pelo menos, que é similar a uma entidade viva, cf: MORA, J. F., “Razón”, *Op. Cit.*: La razón es en la filosofía hegeliana algo que se hace y deviene, y puede ser identificada com la Idea. [...] la razón que observa a la actualización de la conciencia de sí mismo por su propia actividad [...]

Tempo de espalhar pedras, e tempo de juntar pedras; tempo de abraçar, e tempo de [se afastar];

Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de [atirar] fora;

Tempo de rasgar, e tempo de coser; tempo de estar calado, e tempo de falar;

Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz.”³²

A segunda significa que “razão” e “realidade” são o mesmo – no caso de Hegel, ambas consistem no desenvolvimento da Ideia.³³ É nesse sentido que Hegel disse que a Filosofia, enquanto “[...] conhecimento da expressão do concreto”, é uma expressão da ideia.³⁴

Poderá pensar-se que, incluindo esta ideia - no seu primeiro sentido - como um pressuposto da minha tese, estou a cometer uma petição de princípio, mas não é verdade: ela é aceite por Thomas Nagel.³⁵

3.2 – “A experiência da unidade não é a unidade da experiência”

Esta frase foi escrita por Strawson acerca de Kant, e eu vou usá-la como tendo o seguinte significado: não existe uma relação *exacta* entre aquilo que um sujeito apreende e a verdade considerada a partir do ponto de vista da terceira pessoa.³⁶ Os

³² - Livro do *Eclesiastes*, 1:9; 3: 1-8 (disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ec/3>, página consultada em 2 de Setembro de 2019) [alterado por mim em alguns momentos, devidamente identificados]

A professora Adriana Veríssimo Serrão tinha uma maneira de explicar a ideia de que “a razão está na História” de um modo que me parece digno de ser aqui exposto. Dando o exemplo da moda, dizia que muitas vezes aquilo que já havia sido moda há muitos anos voltava a sê-lo. Contudo, nunca voltava exactamente do mesmo modo, porque voltava por outros motivos e noutro contexto. A cada aparição que fazia na História, alterava-se um pouco, aparecendo diferentemente consoante a época. De facto, para tudo há um tempo debaixo do Sol.

Fernando Rosas, num contexto contemporâneo, defende a mesma ideia. Num livro recente, embora concedendo implicitamente que há semelhanças entre a ascensão da extrema-direita na primeira metade do século XX e aquilo que acontece hoje em dia, diz: “[...] a História nunca se repete na sua facticidade.” Ou seja: mesmo que se repita nas tendências presentes, a diferença de circunstâncias faz com que tenhamos de ser cautelosos na hora de estabelecer paralelismos entre ambas as situações. Cf: ROSAS, F., *Salazar e os fascismos – ensaio breve de História comparada*, Tinta da China, Lisboa, 2019, p. 287

Ambas as observações devem estar presentes aquando do segundo capítulo.

³³ - MORA, F., “Razón”, *Op. Cit.*

³⁴ - Cf: HEGEL, G. W. F., *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, trad. de José Barata-Moura, Porto Editora, Porto, 1995, pp. 73-74. O “concreto”, para Hegel, é aquilo que é universal, por um lado, e aquilo que se realiza na História, por outro; é “multilateral e adequadamente mediado”, na expressão de G.L. Kline (cf: MORA, J. F., “Concreto” *Diccionario de Filosofia A-D*, Alianza Editorial, Madrid, 1982).

³⁵ - Veja-se, por exemplo, a seguinte citação: “There are some things that we cannot now conceive but may yet come to understand; and there are still others that we lack the capacity to conceive not merely because we are too early a stage of historical development [...]”. Cf: NAGEL, T., *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 5.

³⁶ - STRAWSON, P. F., *The Bounds of Sense*, Routledge, Londres e Nova York, 2006, p. 37. Note-se, contudo, que o significado da frase foi deduzido por mim, e não retirado do texto.

seres racionais têm a capacidade de conhecer partes da realidade; mas não podem conhecer toda a realidade. Isto resulta do facto de estes estarem circunscritos a um determinado momento do espaço e do tempo, enquanto que a realidade consiste, precisamente, em todos os momentos e lugares, existam ou não para o sujeito.

Negar isto tem como consequência a sobreposição da primeira pessoa na terceira, algo que veremos a seguir que foi primeiro exposto por Marx. Consiste este fenómeno no facto de um sujeito considerar que aquilo que pensa ser o caso acerca de assuntos gerais estar imbuído de características contingentemente pertencentes à sua localização espaço-temporal. Nagel, contudo, aceita que esse fenómeno existe, sem deixar cair a sua teoria.³⁷

3.3 – O conhecimento de proposições verdadeiras está longe de dizer respeito apenas a proposições imediatamente observáveis

Esta tese é apresentada na bibliografia secundária, como objecção à teoria da verdade como correspondência.³⁸ É importante porque a família de teorias que teve a sua origem na teoria da verdade como correspondência usa sempre exemplos retirados da experiência sensível mais imediata como argumento a seu favor (“a neve é branca” é, provavelmente, a frase mais citada em exemplos de textos filosóficos). Contudo, nem todas as proposições que são objecto de conhecimento têm essas características.

Ao longo desta tese, evito usar termos como “observação” ou “ver”. Prefiro termos como “apreender”, por dois motivos. Em primeiro lugar, os termos que uso são mais neutros em relação ao sentido usado para captar a realidade.³⁹ Em segundo lugar, e relacionado com o primeiro motivo, os termos que uso são independentes do facto de o conhecimento em questão ter sido apreendido através do uso de algum dos sentidos ou não.

Nem sempre será claro, quando uso esse tipo de termo, de que tipo de objecto estou a falar. A verdade, contudo, é que não é suposto ser claro: o conhecimento é tomado, ao longo da dissertação, no seu sentido mais geral. Tanto posso estar a falar sobre o conhecimento perceptual da parede que tenho à frente como sobre o conhecimento dos

³⁷ - “[...] one of my claims will be that often the pursuit of a highly unified conception of life and the world leads to philosophical mistakes – to false reductions or to the refusal to recognize part of what is real.

Still, I want to describe a way of looking at the world and living in it that is suitable for complex beings without a naturally unified standpoint. It is based on a deliberate effort to juxtapose the internal and external or subjective and objective views at full strength, in order to achieve unification when it is possible and to recognize clearly when it is not. Instead of a unified world view, we get the interplay of these two uneasy related types of conception, and the essentially incomplete effort to reconcile them. The transcendental impulse is both a creative and a destructive force.”” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 3-4

³⁸ - MURCHO, D., “Metafísica”, in *Filosofia – uma introdução por disciplinas*, org. de Pedro Galvão, Gradiva, Lisboa, 2013, p. 83

³⁹ - Esta questão é levantada por Bennet. Cf: BENNET, J., *Kant’s Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, p. 29 e seg.

índices de criminalidade das Ilhas Desertas. Todos os tipos de conhecimento têm de ser analisados, e todos cabem dentro da noção geral de “conhecimento”, porque a todos eles é aplicada (ou não...) a definição canónica de “crença verdadeira justificada”.

3.4 – O inconsciente existe

No final do primeiro capítulo, argumentarei que o inconsciente⁴⁰ desempenha um papel relevante no processo de conhecimento. Contudo, por agora eu digo apenas que ele existe, o que é um facto inquestionável. Podemos tomar a legítima – embora, em meu entender, errada – opção de dizer que não tem nada a ver com o processo de conhecimento. Porém, isso implica que temos de argumentar a favor dessa ideia, e não que basta fingir que o inconsciente não existe.

⁴⁰ - Cf: 3.2 para uma definição.

4 – Proposta teórica, método usado e outros esclarecimentos

O meu objectivo neste trabalho é construir um realismo interno que não será coincidente ponto por ponto com o de Putnam, conforme de resto esta “introdução” já mostrou. Em *primeiro* lugar, embora Putnam construa a sua teoria de tal modo que, em princípio, nada daquilo que diz pudesse vir a ser considerado falso por Kant, estou convicto que os textos deste último podem complementar, em vários pontos, o realismo interno de Putnam. Este filósofo, por exemplo, não se aventura na Filosofia da História, conforme farei usando ideias do prussiano.

Existem diversos modos de estudar Filosofia. Podemos procurar clarificar aquilo que um filósofo escreveu, caso no qual estamos a *interpretar*. Também podemos estudar um problema específico, cruzando teses de diferentes filósofos sobre esse problema e decidindo acerca dos seus méritos e deméritos. Nesse caso, estamos a *analisar*. Enquanto leitor de Putnam, procuro estabelecer uma terceira via: a *expansão*. Contrariamente ao intérprete, não me interessa muito aquilo que penso que Putnam diz, mas sim aquilo que ele *deveria* dizer, se a sua teoria fosse melhor. Contudo, contrariamente àquilo que o “analista” faz, uma parte generosa da tese *não* é dedicada à contraposição de diferentes teses entre si, mas sim à elaboração de ideias colocadas por Putnam.

Convém, contudo, dizer algo acerca das diferentes interpretações dos textos de Putnam. Estes textos podem ser interpretados num sentido kantiano ou num sentido pragmatista. O defensor de uma interpretação kantiana apelará para as passagens dos textos de Putnam nas quais este declara Kant como sendo a sua grande inspiração. O defensor de uma interpretação pragmatista fará notar que Putnam dá, ao realismo interno, o “segundo nome” de realismo “pragmatista”. Eu penso que o realismo interno *deve ser*, sobretudo, kantiano.

O leitor poderá perguntar-se – ou poderá tê-lo já feito, aquando da minha avaliação prévia das teses de Putnam – se aquilo que quero defender é realmente o realismo interno. Poderá mesmo afirmar que eu penso querer defender o realismo interno, mas que na realidade acabo a defender o realismo externo. Essa objecção é legítima, devido à minha proposta de defender um realismo interno mais objectivista e devido à minha avaliação preliminar de várias teses desta teoria. Para além disso, foi-me colocada enquanto preparava a dissertação. Tenho três respostas para isto.

Em *primeiro* lugar, Putnam não é um exemplo de clareza: faz numa parte do texto afirmações que contradizem flagrantemente aquilo que está noutras partes. Isto é relevante para defender a minha ideia pelo seguinte: como o conceito de “realismo interno” foi criado por ele, não havendo filósofos anteriores que possamos dizer que foram realistas internos – a não ser *avant la lettre* -, não é possível identificar, objectivamente – mais ou menos, vá -, um conjunto de teses que sejam defendidas por

todos os realistas internos.⁴¹ Putnam, como vimos, faz essa identificação. Porém, esta não tem um carácter objectivo: o proponente original da teoria identificou, bem ou mal, que teses a deveriam compor.

Portanto, não sabemos que teses os realistas internos consideram essenciais para que ele mesmos se considerem como tal. Isto porque, na História da Filosofia, o realismo interno é, essencialmente, uma teoria de uma só pessoa.

Em *segundo* lugar, peço ao leitor que imagine o seguinte cenário. Imagine que o autor da teoria sabia o que eu penso sobre o debate entre realismo interno e externo. É um pouco difícil, tendo em conta que Putnam já morreu, mas isso é só um detalhe. Ele poderia pensar que eu não sou realista interno. Contudo, isso pode mostrar apenas o seguinte: Putnam interpretou a sua própria teoria de um modo, podendo ela ser interpretada de outro. Analogamente, a interpretação de um poema por parte de quem o escreveu pode não ter nada a ver com a interpretação de um leitor; mas esta última talvez seja mais interessante do que a interpretação do autor.⁴² Também eu procuro, com o afastamento que, aqui e ali, mantenho de Putnam, apresentar uma versão da teoria que penso ser mais interessante.

Em *terceiro* lugar, mesmo que me afaste de Putnam em muitos aspectos, e me aproxime dos realistas externos noutros tantos, compartilho com Putnam aquela que penso ser a sua intuição filosófica central sobre este tema. Direi qual é essa intuição no segundo capítulo.

Duas declarações acerca do método utilizado parece-me essenciais. A *primeira* é a seguinte: adoptarei o ponto de vista interpretativo segundo o qual devemos procurar o fundamento da concepção filosófica estudada, para analisar essa ideia em concreto criticamente. Este método opõe-se ao método usual na Filosofia de expressão inglesa, o qual consiste em privilegiar a crítica de partes isoladas das teorias.

A *segunda* declaração acerca do método diz respeito ao tratamento que darei aos filósofos que sejam, de um modo mais ou menos explícito, realistas externos. O realismo externo é uma tendência identificada por Putnam, e este filósofo é que é o objecto central do meu trabalho. Para além disso, o realismo externo, como já disse, não é uma teoria unificada, ou auto-consciente. Como consequência, e também por razões de falta de espaço, para ilustrar esta tendência, procurarei o filósofo que me for mais conveniente, coisa que já fiz nas páginas atrás. Uma vez é Nagel; outras, é Aristóteles, e assim por diante. Como é evidente, isso torna o meu trabalho mais fácil, mas isso não é um problema: só o seria se o objectivo fosse o confronto directo entre ambas as teses, o que levaria demasiado tempo a escrever e a ler.

⁴¹ - Essa identificação razoavelmente objectiva resultaria de um corpo de bibliografia e de tradição de discussão acerca desta teoria.

⁴² - Esta é uma tese interessante sobre o papel da crítica na arte. Cf: KENNY, A., *Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia no Mundo Moderno*, trad. de Cristina Carvalho, Gradiva, Lisboa, 2011, p. 291

5 – Definição de conceitos centrais

5.1 - O que significa falar em “fundamento ontológico da verdade”?

Vimos atrás que o problema da objectividade consiste em saber se as representações são fiéis, *num sentido por determinar*, àquilo que é representado. E também vimos que a razão é a faculdade humana, ou conjunto de faculdades, que procura obter essas representações objectivas. O fundamento ontológico da verdade é o ser em sentido mais primordial. Pode ser de dois tipos, que não se excluem mutuamente: ou é o fundamento ontológico de toda a realidade como tal, o ser criador (conforme os medievais pensavam acerca de Deus), ou é o fundamento ontológico de cada objecto (conforme Platão pensava acerca das Ideias).⁴³ Uma e a outra podem ser combinadas, como faziam os medievais: estes pensavam que o fundamento da verdade dos objectos era Deus, que é também tido por eles, como é evidente, como sendo o Criador da realidade. Na verdade, a diferença que faço entre os dois tipos de fundamento ontológico da verdade tem como objectivo central evitar, aquando da minha exposição de filósofos como Platão ou Aristóteles, a objecção segundo a qual deveria tratar do demiurgo ou do motor imóvel, quando não é o criador da realidade que está em causa nesta tese.

Existem várias maneiras de compreender o fundamento ontológico da verdade. Na parte dedicada ao contexto histórico, explorarei cinco. São os seguintes: as Ideias de Platão e de Aristóteles (com as concepções divergentes que ambos tinham de “Ideia”), os objectos sensíveis de David Hume, o númeno e a coisa-em-si de Kant (esta diferença será explicada adiante), o Espírito de Hegel e a transformação material, a qual obedece a uma estrutura racional que é imanente à realidade (Marx).

Uma das minhas inspirações originais para este conceito foi um artigo sobre este tema na Filosofia Medieval, cujo rasto lhe perdi. Contudo, a sua conclusão principal está bem descrita na seguinte entrada, mais precisamente no segundo sentido do termo “verdade”:

“La vérité, ou la vérité pure (*sincera veritas*), c’est la conformité des choses avec leurs exemplaires: les concepts spécifique et générique, faits à partir des choses elles mêmes, et les idées divines”.⁴⁴

⁴³ - Cf, por exemplo: AQUINO, T., SCG, Livro II, VI: “Compete a Deus ser o princípio do ser das coisas”.

⁴⁴ - ROMAN, J., « Veritas », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Contudo, embora não possa dar certezas, parece-me que ouvi pela primeira vez a expressão « fundamento ontológico da verdade » nas aulas do professor José Barata-Moura. É usada num texto seu que citarei adiante.

5.2 - O que é a compreensão adequada da realidade? E a compreensão viável da realidade?

Entendo por “compreensão adequada da realidade” o estado em que um sujeito está quando conhece um conjunto de proposições quantitativamente significativo e qualitativamente representativo acerca do tema em questão, conhecendo, em virtude disso, verdades fundamentais acerca de um assunto. Por “qualitativamente representativo” quero dizer que as proposições que o sujeito conhece têm de poder levá-lo a asseverar verdades fundamentais. Ou seja: têm que ser relevantes, tendo em conta o tema.⁴⁵

Entendo por “compreensão viável da realidade” o estado em que o sujeito está quando, em virtude da sua localização espacial e temporal, não consegue dar uma descrição adequada da realidade uma vez que, mesmo usando todos os seus recursos cognitivos, o sujeito não conseguirá conhecer as verdades fundamentais atrás mencionadas. Esse sujeito tem, contudo, uma compreensão da realidade, ou de parte dela, que é plausível, *tendo em conta os factos que conhece*. Acontece ou porque o sujeito não conhece um conjunto de proposições quantitativamente significativo, ou porque esse conjunto de proposições não é qualitativamente representativo acerca de um tema. Era este o estado dos sujeitos que viviam antes de Copérnico e Galileu no que se refere à posição da Terra no Universo.

5.3 – O uso da palavra “coisa” ao longo da dissertação

Peço desde já desculpa por esta palavra, que não goza propriamente de grande dignidade filosófica, ser usada tantas vezes ao longo deste texto. Em teoria, deveria ser uma “palavra proibida”. Contudo, conforme já ficou dito atrás, vai acontecer muito eu estar a referir-me a demasiadas coisas diferentes de uma só vez. Tinha duas alternativas: ou referir exaustivamente as “coisas” a que me estava a referir – ou, pelo menos, alguns exemplos delas - ou meter tudo debaixo do mesmo “chapéu”, usando a deselegante palavra “coisa”. Por motivos de brevidade e de fluência do raciocínio, optei pela segunda.

⁴⁵ - Julian Baggini escreveu: “ [...] os coerentistas não rejeitam necessariamente que algumas crenças sejam mais fundamentais do que outras. [...]” (cf: BAGGINI, J., *As fronteiras da razão*, trad. de Daniela Moura Soares, Gradiva, Lisboa, 2019, p. 43).

O sentido da minha explicação é o seguinte: um conjunto de proposições é qualitativamente representativo se, e só se, usando todos os recursos cognitivos que tem disponíveis, o sujeito consegue deduzir essas crenças fundamentais.

Após esta introdução, segue-se uma contextualização histórica. Esta é a parte cuja inclusão na tese é mais discutível, e por isso tenho de começar por a justificar. Em *primeiro* lugar, a contextualização histórica funciona como uma segunda introdução, explicando melhor algumas coisas que vão acontecer ao longo da tese. A propósito de Platão e Aristóteles, por exemplo, veremos novamente - conforme já vimos quando me referi a Tomás de Aquino - que a ideia da unidade da verdade, a partir da qual resultam verdades (no plural), tem uma origem bastante remota.

Aquando da análise a Aristóteles, veremos ainda o importantíssimo conceito de “reflexão” referido várias vezes ao longo da dissertação. A seguir, analisarei as ideias de David Hume acerca do assunto, referindo a alteração relevante na Antropologia Filosófica que se deu nessa época e que terá uma pequena sequela no primeiro capítulo. Porém, convém reconhecer que Kant é, nesta tese - e, por consequência, nesta parte - central. A minha grande inspiração para “reformatar” o realismo interno é o filósofo prussiano. Mas, contrariamente àquilo que o leitor poderia pensar, isso apenas dá à tese um cunho mais objectivista.

O âmago da minha análise de Kant é a questão da diferença entre fenómeno, por um lado, e númeno e coisa-em-si, por outro. Esta diferença é importante, porque é o centro da diferença entre a primeira e a terceira pessoa. Resolvo ainda o problema do alegado cepticismo de Kant, posto por Nagel, argumentando que a ideia de que Kant é um céptico resulta do facto de não se ter em conta as especificidades da sua concepção filosófica; e caracterizo o númeno em sentido positivo e as ideias transcendentais, o que será essencial na segunda parte da tese.

Em *segundo* lugar, esta contextualização mostra que existe alguma unidade no pensamento acerca deste tema ao longo da História da Filosofia. Isto é importante, porque não é fácil de concluir a partir das leituras *standard* que se fazem a propósito do tema. Em *terceiro* lugar, mostra também que o meu tema não é, na sua essência, diferente do tema desses filósofos, quando lançavam as teorias que exponho na “contextualização”. Isto é essencial, porque me permite basear-me neles (frequentemente) ou criticá-los (ainda que isso nunca aconteça explicitamente).⁴⁶

⁴⁶ - Apesar de ter referido atrás que só considera Kant um céptico quem desconsidera as especificidades da sua teoria, convém afirmar que um dos postulados da minha interpretação do prussiano é a ideia - aparentemente simples, mas na verdade poucas vezes seguida - de que o corte de Kant com a tradição se dá quanto à perspectiva usada e quanto às teses defendidas, e não quanto aos objectos de estudo. Os númenos em sentido negativo são os objectos sensíveis; os númenos em sentido positivo, bem como as ideias transcendentais, são sensivelmente o equivalente aos transcendentais medievais. Afinal, por algum motivo Kant chama a estas ideias “transcendentais”. Cf: BORGES-DUARTE, I., *A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza - um estudo da Crítica da Razão Pura*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, p. 44, onde a autora defende que os Modernos passaram a designar como “transcendental” o conhecimento dos objectos que os Medievais haviam designado como “transcendentais”.

O enorme desenvolvimento que este tema teve deu-se em quatro fases: a primeira foi a Filosofia Crítica de Kant, conforme Putnam disse.⁴⁷ A segunda deu-se ao longo do século XIX, com a introdução da fotografia, o que fez com que a representação exacta da realidade deixasse de envolver talento e permitiu que este se pudesse deslocar para a criação artística de novas realidades.⁴⁸ A terceira, estritamente relacionada com a segunda, deu-se com os neo-kantianos, que pegaram nas ideias de Kant e lhes deram um rumo subjectivista.⁴⁹ A quarta deu-se ao longo do século XX, com a esquematização de novos problemas filosóficos, sobretudo na Filosofia da Linguagem e da Mente, que vieram problematizar de um outro modo a relação da mente com o mundo. Perante todos estes desenvolvimentos – sobretudo os últimos –, é legítimo perguntar se este tema teve uma alteração profunda. A resposta é que, embora se tenha expandido e tomado novas dimensões, *no essencial* não se alterou mais do que os outros problemas filosóficos. A comparação entre a “contextualização” e os dois capítulos principais, penso, mostra-o.

O primeiro capítulo tem uma estrutura lógica clara, que é apresentada na sua conclusão. O objectivo central deste capítulo é mostrar que o realismo externo, na versão apresentada por Thomas Nagel, não é verdadeiro. A primeira questão a esclarecer é: por que motivo considero eu que Nagel é um realista externo, já que o próprio jamais diz tal coisa? Há três motivos para isso. Em primeiro lugar, o tempo passado a ler textos acerca deste tema nos quais Putnam é referido levaram-me a formular a seguinte convicção: Putnam diria, de qualquer filósofo que o considerasse (ou insinuasse que ele era) um relativista ou subjectivista, que esse filósofo é um realista externo. Como Nagel o faz, eu intuitivamente considere-o como tal.⁵⁰ Esta razão, contudo, não é suficiente. O meu segundo motivo – esse sim, conclusivo – parte da caracterização do “objective self” que faço em 1.2. A caracterização desse conceito central do pensamento de Nagel implica claramente que ele tem implícitas as teses da unicidade e da independência – duas teses centrais do realismo externo.

O segundo capítulo não segue uma estrutura lógica clara. Foca-se antes na explicação (ou, como disse, expansão) de ideias que associo ao realismo interno, muitas das quais expostas por Putnam.

As opções tomadas no segundo capítulo requerem uma justificação muito mais completa. A diferença fundamental entre ambos os capítulos é que, enquanto que o objectivo do primeiro capítulo é argumentar contra ideias claramente (com excepção da asserção segundo a qual o Homem é, essencialmente, um animal racional) expostas no texto de Nagel, o segundo capítulo tem como objectivo expor uma teoria alternativa. Para acrescentar às dificuldades inerentes a este objectivo, dá-se ainda o caso de Putnam, o filósofo que primeiro propôs a teoria que defenderei, ter sido – conforme já

⁴⁷ PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 64 e seg.

⁴⁸ - Sei ter lido isto algures, mas perdi o rasto desse texto.

⁴⁹ - O que, infelizmente, influenciou toda a recepção da Filosofia de Kant.

⁵⁰ - NAGEL, T., *A última palavra*, trad. de Desidério Murcho, Gradiva, Lisboa, 1999, p. 15-16

referi – bastante vago na sua proposta. Tudo isto colocou-me a dificuldade de expor o realismo interno de um modo claro. A originalidade (relativa) tem os seus riscos.

Um dos sintomas dessa dificuldade é a existência de muito menos citações neste capítulo, em comparação com o primeiro. Essa diferença ilustra as dificuldades que senti em dar pontos de referência ao leitor (textos filosóficos, por exemplo) para o orientar melhor no meu próprio pensamento. O próprio tema também não ajuda, já que, conforme já disse, o clima de “balcanização” nesta área leva a que qualquer asserção com pendor mais realista, céptica ou relativista possa imediatamente ser tomada como um apoio disfarçado a uma dessas teorias (eu sei disso, porque eu próprio tive essa experiência a ler Putnam). Na verdade, a única tentativa de “conciliação” entre as diferentes teorias desta área que conheço é precisamente a de Putnam. É muito azar que seja logo alguém tão pouco claro quanto ao modo como pretende que a sua teoria seja olhada.

Por isso, se por vezes parecer que estou a navegar na terra de ninguém no segundo capítulo, é porque de facto é verdade. Tomei várias medidas para, dentro do possível, orientar o leitor. Em primeiro lugar, socorri-me de vários termos e concepções filosóficas conhecidas, mesmo que, por vezes, tenha travestido por completo o seu sentido. É disso exemplo o uso que faço da expressão “paradigma” ou da teoria da verdade de Hegel. Em comum têm o facto de serem usados num sentido fundamentalmente diferente do original (sobretudo o primeiro, o que nunca é demais sublinhar); embora haja uma inspiração minha nesses conceitos, não há um aproveitamento do seu núcleo duro (ou, no segundo caso, de todo o aparato metafísico que com ele aparece).

Farei ainda uma pequena nota acerca da introdução a este capítulo. O leitor poderá ficar confuso ao lê-la, pensando que não é, de facto, uma introdução, uma vez que desenvolve bastante o assunto do capítulo. Fi-lo porque considerei que seria uma altura oportuna para falar sobre o tema de um modo diferente, mais abreviado e ligando duas partes diferentes do capítulo de um modo que noutras partes deste não conseguiria.

7 – O confronto fundamental entre ambas as teorias

O ponto fundamental – a expressão é usada por Nagel, na mesma página de onde vem a citação seguinte, a propósito da “[...] validade e dos limites da objectividade [...]” - de discórdia entre ambas as teorias é estipulado por Nagel nesta passagem:

“[...] we can raise our understanding to a new level only if we examine the relation between the world and ourselves which is responsible for our prior understanding, and form a new conception that includes a more detached understanding of ourselves, of the world, and of the interaction between them. Thus objectivity allows us to transcend our particular viewpoint and develop an expanded consciousness that takes in the world more fully.”⁵¹

Neste excerto, Nagel defende que é possível ultrapassar o nosso ponto de vista subjectivo (l. 6-7), passando assim a ter uma concepção do mundo cada vez mais objectiva (l. 5), através do exame da relação entre o mundo e nós mesmos. Nagel não o diz explicitamente neste excerto – apesar de o insinuar -, mas veremos adiante que esse processo resulta da possibilidade de “saída” do sujeito de si mesmo, isto é, da sua perspectiva particular, facilitada pela “objective view”.⁵²

É precisamente essa “saída” que Putnam considera impossível. O seu argumento é o seguinte:

- 1 – O sujeito vê o mundo a partir de um ponto de vista subjectivo;
- 2 – Os sujeitos não conseguem pensar que apreendem um mundo de objectos independentes (de 1);
- 3 – O realismo externo é formulado por sujeitos;
- 4 – São esses mesmos sujeitos que o realista externo diz que formulam “[...] uma nova concepção que inclui um entendimento mais objectivo [detached] de nós mesmos, do mundo e da interacção entre ambos [...]”⁵³
- 5 – Se, (4), (3) e (2) são verdadeiras, então os sujeitos não conseguem “[...] formar uma nova concepção que inclui um entendimento mais objectivo [detached] de nós mesmos, do mundo e da interacção entre ambos.”

Logo, o realismo externo é falso.⁵⁴

⁵¹ - NAGEL, T., *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 5

⁵² - Cf: 1.2 (primeiro capítulo)

⁵³ - NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 5. Note-se que Sankey, o autor do qual retiro esta descrição do argumento de Putnam, usa neste contexto uma expressão muito mais fraca: “[...] se descrevem a si mesmos como [estando] situados [num] mundo, rodeados por objectos independentes da mente.” Cf: SANKEY, H., *Op. Cit.*, p. 30

⁵⁴ - Adaptado, com acrescentos, de SANKEY, H., *Op. Cit.*, p. 30-31

Referi na nota 53 que a expressão que Sankey usa para se referir, em termos simples, ao realismo externo é, curiosamente, mais fraca do que a expressão de Nagel que usei. Ainda bem que assim é: a expressão de Sankey não exclui o cepticismo como conclusão para o argumento, mas a de Nagel sim. Enquanto que a primeira abre a porta à hipótese de sabermos que o mundo é composto por objectos independentes da mente sem, contudo, termos uma experiência desse mundo, a segunda nega essa hipótese. Uma “nova concepção do mundo” será algo, por definição, com o qual o sujeito terá de ter algum tipo de contacto ou do qual terá de ter algum tipo de experiência.

É a premissa (2) que Nagel vai tentar contestar. O seu argumento, basicamente, é que a “suposição” – o termo, conforme veremos na nota seguinte, é de Nagel - de que existe uma realidade independente da nossa mente nos leva a formular concepções do mundo cada vez mais próximas do ponto de vista da terceira pessoa.⁵⁵ Este argumento não é baseado em observações acerca do mundo, mas sim no modo como os sujeitos entendem que o mundo é, de um modo que, em teoria, poderia até ser anterior à inserção do sujeito no mundo. Neste sentido, é bastante similar a um argumento de Kant, com a “pequena” diferença que este último filósofo tem como objectivo defender precisamente a conclusão contrária.⁵⁶

Conforme anunciado no título, o confronto entre estes dois argumentos é o fundamento da diferença entre as duas teorias. No primeiro capítulo, mostrarei por que motivos o argumento de Nagel não é aceitável; no segundo, irei dar conteúdo a uma visão alternativa à deste filósofo (a de Putnam). Na “conclusão”, analisarei em que medida aquilo que disse em cada um dos capítulos contribuiu para estes fins.

⁵⁵ - “[...] only the supposition that we and our appearances are parts of a larger entity makes it reasonable to seek understanding by stepping back from the appearances in this way [...]

We may think of reality as a set of concentric spheres, progressively revealed as we detach gradually from the contingencies of the self.” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 4-5

⁵⁶ - “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, *possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.* [itálico meu]

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. [...] Porém, logo se apercebe que, desta maneira, *a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam;* [itálico meu] [...] Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições [...]” *CRP*, A VII – A VIII

Contextualização histórica

Nesta parte da tese, falarei sobre o modo como alguns filósofos abordaram o tema que nos ocupa ao longo da História da Filosofia. Os critérios de escolha de autores e de conteúdos foram os seguintes: 1) conteúdos aos quais farei referência ao longo da tese; 2) conteúdos aos quais não farei referência, mas que são importantes para o tema independentemente disso. Contudo, esta lista não é exaustiva; muitos outros que não estão aqui são tão relevantes como os que aqui estão (a ausência de Descartes é disso exemplo).

1 – Platão

O primeiro filósofo sobre o qual me debruçarei é Platão. Segundo este filósofo, as Ideias, que consistem, basicamente, em universais (descritos de um modo peculiar), são o fundamento ontológico da verdade.⁵⁷ No final da caracterização destas, será fácil de perceber porquê. As *principais* características das Ideias são as seguintes:

- As Ideias têm uma existência independente:

Isto significa duas coisas. Em primeiro lugar, significa que estão “[...] separada[s] das demais coisas ou [são] considerada[s] [...] à parte das demais coisas.” Em segundo lugar, significa que as Ideias são “[...] [responsáveis] pelo seu próprio ser [...]”.⁵⁸

- As Ideias são pensamentos, pelo que “[...] existem apenas nas mentes”.⁵⁹

- As Ideias são apreendidas através do raciocínio;⁶⁰

- Cada Ideia é uma.⁶¹

- As Ideias são os padrões das coisas;⁶²

- As Ideias são inteligíveis, mas invisíveis; são as únicas coisas cuja inteligibilidade não depende da observação directa;⁶³

- As Ideias são eternas;⁶⁴

- As Ideias não existem no espaço;⁶⁵

- As Ideias não existem no tempo;⁶⁶

⁵⁷ - Recordo-me vagamente de ter ouvido ou lido que a afirmação “todas as Ideias são universais (mas não inversamente)” é discutível. Porém, a seguinte definição de “universal” é, em meu entender, clara acerca deste aspecto: BLACKBURN, S., “Universais”, in *Dicionário de Filosofia*, trad. de Desidério Murch *et al.*, Gradiva, 2007

⁵⁸ - A expressão na tradução inglesa que eu “traduzi” por “ter uma existência independente” é “to be itself by itself”. Sobre as passagens citadas, cf: *Par.* 129, notas dos tradutores anglo-saxónicos.

⁵⁹ - *Par.*, 132b

⁶⁰ - *Par.*, 130

⁶¹ - Para a justificação, cf: página seguinte, em particular a segunda analogia de Ferrater Mora. Cf., também, *Par.* 131b, onde Sócrates diz que as Ideias são como o dia: este existe “[...] em muitos lugares ao mesmo tempo e, contudo, não está separado de si mesmo [...]”.

Como Ferrater Mora não cita a passagem da analogia referida, não me posso certificar de que essa e esta que citei agora directamente do texto não são a mesma. O problema coloca-se devido à semelhança entre ambas.

⁶² - *Par.*, 132d.

⁶³ - Cf: MESQUITA, A.P., “A natureza da Ideia platónica”, in *Varia Antiqua – Estudos de Filosofia Antiga*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Loures (local da impressão), 2011, p. p. 91 e seg. Veja-se com particular atenção o último parágrafo da página 93.

⁶⁴ - “em primeiro lugar, [o belo] é sempre, nem nasce nem perece [...]” Cf: *O Banquete*, citado em MESQUITA, A. P., *Op. Cit.*, p. 96

⁶⁵ - “[...] mas o belo não aparecerá também com uma cara, nem com mãos, nem com nada que o corpo partilha [...]” cf: *O Banquete*, citado em MESQUITA, A. P., *Op. Cit.*, p. 96; cf. também a página 111, onde o autor do artigo formula claramente a ideia que coloquei no corpo do texto.

- As Ideias são simples;⁶⁷

- Todas as coisas que não são as Ideias “participam” [partake] das Ideias:⁶⁸

Esta relação de participação é explicada por Ferrater Mora do seguinte modo. A Ideia é um “modelo”⁶⁹ dos objectos, cujo “grau” na hierarquia da existência varia em função da proximidade à Ideia (quanto mais próxima, mais elevado será esse “grau”). Mora faz duas analogias para elucidar a noção de “participação”. Em primeiro lugar, diz que os objectos físicos estão para as Ideias como sombras estão para os corpos que as produzem: quer os objectos quer as sombras são “[...] menos reais [...]” do que, respectivamente, as Ideias e os corpos. Em segundo lugar, Mora cita Platão afirmando que as Ideias são similares à luz: esta, “[...] sem estar separada, ilumina todas as coisas.” Do mesmo modo, fica implícito, há muitos objectos que participam da mesma Ideia, mas esta não deixa por isso de ser uma⁷⁰

Platão é considerado o fundador do racionalismo⁷¹ Um pressuposto desta teoria é que a realidade tem uma natureza formal.⁷² Ora, olhando para a segunda característica da caracterização do fundamento ontológico da verdade segundo Platão, percebemos facilmente o porquê da imputação da fundação do racionalismo ao filósofo grego: uma vez que a Ideia consiste numa “[...] figura interna [do objecto] captável apenas pela mente”⁷³, e tendo em conta que o fundamento ontológico da realidade é pensamento, então segue-se, de facto, que a realidade tem, segundo Platão, uma natureza formal.

⁶⁶ - MESQUITA, A. P., *Op. Cit.*, p. 112

⁶⁷ - MESQUITA, A. P., *Op. Cit.*, p. 112

⁶⁸ - *Par.* 130b. Conforme dito atrás, é esta última característica e a sua explicação que mostram claramente por que motivo é que afirmei atrás que as Ideias são, para Platão, o fundamento ontológico da verdade.

N’*O Banquete*, Platão afirma que a Ideia de beleza “[...] não é belo aqui e feio ali, nem umas vezes sim e outras não, nem belo em relação a uma coisa e feio em relação a outra, nem belo neste sítio e feio noutro, enquanto belo para estes e feio para aqueles [...]” (cf: MESQUITA, A.P., *Op. Cit.*, p. 96, onde este texto é citado. Como não aparece qualquer referência à tradução de Platão, suponho que se trate de uma tradução feita pelo autor do artigo a partir do texto canónico.) Explicitando esta característica da participação, Platão nega implicitamente o relativismo.

⁶⁹ - A palavra é usada por Ferrater Mora.

⁷⁰ - MORA, F. “Participación”, in *Diccionario de Filosofía K-P*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 (esta citação cobre todo este parágrafo). Esta última característica e a sua explicação mostram claramente por que motivo é que afirmei atrás que as Ideias são, para Platão, o fundamento ontológico da verdade.

⁷¹ - Cf: “Racionalismo”, in MORA, J. F., *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982 O racionalismo é a doutrina segundo a qual a capacidade de pensar (separada da observação daquilo que nos aparece imediatamente aos sentidos) dá, *por si só*, conhecimento substancial acerca da realidade (as referências para esta definição são dadas mais adiante).

⁷² - O seguinte excerto deixa essa tese implícita: “[...] Our senses provide the evidence from which we start, but the detached character of this understanding [que não está ligado ao ponto de vista perceptual] is such that we could possess it even if we had none of our present senses, so long as we were [inteiramente] rational and could understand the mathematical and formal properties of the objective conception of the physical world.” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 14. Veja-se, também, este excerto: “Even empirical knowledge, or empirical belief, must rest on an a priori base [...]” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 83.

⁷³ - MORA, J., F., “Forma”, in *Diccionario de Filosofía E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982

2 – Aristóteles

No que se refere a Aristóteles, tenho três temas importantes para esclarecer: o universal como fundamento ontológico da verdade, o processo de reflexão e a estrutura da demonstração. O último tema, como é o mais relevante, merecerá mais espaço.

2.1 – O universal como fundamento ontológico da verdade

O fundamento ontológico de um objecto é, segundo Aristóteles, o *universal*. Só que a concepção aristotélica de universal é profundamente diferente da de Platão. Para Aristóteles, o universal é aquilo que se dá necessariamente *em cada indivíduo*, enquanto este é da espécie que é e não de outra, e enquanto tem uma determinada identidade.⁷⁴ É a *causa*, por excelência, dos objectos (ou, como Aristóteles coloca a questão, é “[...] o mais causal [...]”).⁷⁵

As diferenças entre as concepções dos universais de Platão e Aristóteles são, portanto, tão grandes que representam, de facto, um paradigma ontológico completamente diferente. Aristóteles nega, explicitamente, que as Ideias tenham várias das características que vimos que Platão lhes atribui. As mais importantes são as seguintes: a tese de que as Ideias têm uma existência independente, a tese de que as Ideias são o padrão das coisas e a tese de que as Ideias são pensamento.⁷⁶ Esta última é particularmente importante uma vez que poderia implicar que Aristóteles não era um racionalista.⁷⁷

⁷⁴ - *SE*, 73b25-30. A expressão de Aristóteles, na verdade, é a seguinte: “[...] se da en cada uno en sí y en cuanto tal”, o que mostra bem por que motivo digo que o universal é o fundamento ontológico dos objectos.

⁷⁵ - *SE*, 85b25

⁷⁶ - A diferença essencial, quanto ao modo de existência das Ideias, entre Aristóteles e Platão é descrita por Jonhatan Barnes nestes termos: “Here is a crude way of distinguishing between Plato and Aristotle in point of ontology: Plato believed in the existence of abstract entities – Aristotle was more hard-headed and denied that there were any such things. This is not merely crude: it is false. Plato believed that justice exists, and Aristotle believes that justice exists: Aristotle, here, was no more parsimonious than his master. Where he differed from his master was in the mode or manner of existence which he allotted to justice: for Plato, justice enjoys the eternal and independent existence which belongs to the Forms; for Aristotle, justice exists insofar as some substances are just. Justice has a parasitical existence, not an independent existence, but this is not to say that justice does not exist at all.” BARNES, J., “Metaphysics” in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. de Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 82.

Como consequência desta diferença entre as concepções ontológicas de ambos os filósofos, segue-se que, para Platão, as Formas são os modelos para os quais a realidade se deve dirigir, enquanto que, para Aristóteles, tal não faz sentido (cf: ALMERAS, G., « Réalisme », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998; mas note-se que a relação de causalidade entre ambas as diferenças é feita por mim, e não pelo autor deste verbete).

⁷⁷ - Para uma defesa da tese segundo a qual Aristóteles é um racionalista *avant la lettre*, cf :FREDE, M., “Aristotle’s rationalism”, in *Rationality in Greek Thought*, ed. de Michael Frede e Gisela Striker, Oxford University Press, Oxford, 1996

Esta questão interpretativa é, no essencial, vazia, sem sentido e irrelevante, pois o racionalismo é uma teoria que só “ganhou corpo” na Idade Moderna. Porém, gostaria de fazer dois breves comentários sobre o assunto. Em primeiro lugar, é certo que Aristóteles dá uma atenção à matéria que era impensável para Platão. Em segundo lugar, parece-me que, apesar deste meu último comentário, considerar Aristóteles quase como um empirista *avant la lettre* é, como se costuma dizer, “esticar demasiado a corda”: fazê-lo implica ignorar que, como vimos, o universal é a “causa por excelência” dos objectos, o que parece implicar que, apesar de o universal ser “ontologicamente parasitário” face às substâncias quando elas já existem, tem algum papel independente das substâncias, que contudo não é claro.⁷⁸

2.2 – O processo de reflexão

Este conceito, central para o tema da racionalidade, consiste num acto em que os “estados e operações” da mente são apresentados, enquanto tal, à própria mente, que, também enquanto tal, os analisa.⁷⁹

Este tema está latente em *De Anima*, 427a-15 e seg, onde Aristóteles diz várias coisas interessantes sobre o assunto.⁸⁰ Em *primeiro lugar*, apresenta duas teses que Empédocles e Homero pressupunham como verdadeiras: que “[...] o entendimento é corpóreo, tal como o perceber, [primeira tese] e que o semelhante se percebe e pensa pelo semelhante [segunda tese]”. Em *segundo lugar*, diz que estes dois autores não contemplaram a possibilidade de erro de percepção. Em *terceiro lugar*, defende que, perante esta possibilidade, estes autores têm duas hipóteses: ou “[...] admitem que todas as aparências são verdadeiras e que o erro é impossível [...]”, o que não é, de todo, algo que queiram admitir, ou “[...] têm de dar alguma explicação acerca do erro que seja consistente com as considerações deles acerca do pensamento”, o que Aristóteles considera ser impossível.⁸¹ Por fim, em *quarto lugar*, Aristóteles refere que “[...] perceber e pensar não são o mesmo [...]”, optando assim ele próprio, de certa forma, pela segunda hipótese do dilema.

⁷⁸ - Este tema, como é evidente, precisava de um desenvolvimento que eu não posso dar num espaço tão curto.

⁷⁹ - FREITAS, M. C., “Reflexão”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 4, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição); BRANQUINHO, J., “Intencionalidade”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

Esta minha definição segue muito de perto aquilo que está escrito na primeira entrada citada, apesar de eu ter determinado que as aspas não eram necessárias. Para outras definições de “reflexão”, cf: “Reflexão”, in MAUTNER, T., *Op. Cit.*, e MORA, J. F., « Reflexión » *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982

⁸⁰ Todas as citações posteriores nestes dois parágrafos têm este texto como fonte, a não ser quando indicado que isso não é verdade (o que acontecerá imediatamente a seguir).

⁸¹ - LEE, M.Y., *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 159; *De Anima*, 427b-5 (o texto citado é retirado da primeira fonte).

A diferença essencial entre percepção e pensamento, para aquilo que nos interessa, é a seguinte: a percepção é sempre relativa apenas ao conteúdo da mente do sujeito. Isto é, a proposição “eu estou a perceber a cor vermelha quando olho para o ecrã do meu computador” é verdadeira se, e só se, eu estiver a perceber a cor vermelha quando olho para o ecrã do meu computador. O facto de, na verdade, o ecrã do meu computador não ser vermelho não interessa: a percepção pertence e diz respeito, essencialmente, ao sujeito. O mesmo não acontece com o pensamento, que pode ser falso e que é, portanto, onde se dá a reflexão.⁸²

2.3 – A estrutura da demonstração

O meu objectivo central na interpretação que farei de Aristóteles é mostrar que, segundo este filósofo, “a experiência da unidade é a unidade da experiência”.⁸³ Com esse objectivo, tomarei especial atenção à demonstração *propter quid*, pois é este tipo de demonstração que mostra “[...] a razão de ser da sua verdade [da conclusão]”; nas palavras de Aristóteles, o “porquê” de algo.⁸⁴ Para analisar a noção aristotélica de demonstração, a fonte por excelência é o texto *Segundo Analíticos*, pois o objectivo central de Aristóteles nesse livro é precisamente esse;⁸⁵ portanto, é para aí que nos voltamos agora.

Para além da caracterização da essência deste tipo de demonstração que demos atrás, referirei mais algumas características da demonstração ideal. Em primeiro lugar, conforme é fácil de perceber, as premissas de uma tal demonstração dever ser *verdadeiras*. Em segundo lugar, devem ser *primeiras* e *imediatas*: isto é, não são elas mesmas demonstráveis; ou seja, para além dessas premissas “[...] não é possível prolongar a [demonstração] [...]”; isto porque nos são apresentadas ao espírito como sendo verdadeiras sem necessidade de mais prova.⁸⁶ Em terceiro lugar, uma vez que, como vimos, “explicam” a conclusão,⁸⁷ as premissas são *anteriores* à conclusão, pois a causa “[...] precede naturalmente (lógica e ontologicamente) o efeito [...]”.⁸⁸ Em quarto

⁸² - “Discorrer, pelo contrário, é possível fazê-lo falsamente[...]”. Para um texto brilhante sobre o tema da reflexão em Aristóteles, sendo mesmo útil para explicar o tema da reflexão em geral, cf: LEE, M.Y., *Op. Cit.*, pp. 133-180.

⁸³ - Glosa de uma afirmação citada na “introdução”, escrita por Strawson acerca de Kant. Cf: STRAWSON, P. F., *The Bounds of Sense*, Routledge, Londres e Nova York, 2006, p. 37

⁸⁴ - MORA, J., F., “Demostración”, in *Diccionario de Filosofia A-D*, Tomo 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982; FREITAS, M., C., “Demonstração”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 1, Verbo, 1997 (data da impressão) [este verbete é a fonte da expressão citada no corpo do texto e do nome latino da demonstração]. Sobre o “porquê”, veja-se SE, 85b20-25: “Además, si la demostración es un razonamiento demostrativo de la causa y del *porque*, lo universal es más causal (pues aquello en lo que algo se da en sí es en sí mismo la causa de ese algo; [...]) de modo que también de demostración [universal – acrescento do tradutor] es mejor: pues es más demostración de la causa y del *porque*.”

⁸⁵ - SANTOS, R., *Categorias: introdução*, in ARISTÓTELES, *Categorias – Da Interpretação*, introdução, tradução e notas de Ricardo Santos, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2014, p. 7

⁸⁶ - Esta é uma noção intuitiva de imediatez, apesar de eu pensar que Aristóteles, algures nesta obra, a defende.

⁸⁷ - Este verbo é retirado do verbete que será citado de seguida.

⁸⁸ - Não nos esqueçamos que vimos atrás que a causa “por excelência” é o universal.

lugar, as premissas são “[...] *mais conhecidas* [itálico meu] [...]” do que a conclusão, porque “[...] é nelas que se funda o seu conhecimento [da conclusão]”. Por fim, em quinto lugar, as premissas são *necessárias*; ou seja, não só são verdadeiras como não podem ser falsas.⁸⁹

Há um ponto que importa agora esclarecer. Esse ponto diz respeito ao *processo de conformização entre o nosso conhecimento e a verdade objectiva*. Aristóteles parece apontar para a ideia segundo a qual o que é “anterior” a partir do nosso ponto de vista não é aquilo que é ontologicamente anterior: na verdade, é exactamente ao contrário.⁹⁰ E fica a partir daí implícito que a estrutura da demonstração corresponde à estrutura da realidade, porque nós conseguimos conhecer coisas universais, que Aristóteles declara serem aquelas que estão mais longe de nós.⁹¹ É neste sentido que, para Aristóteles, “a experiência da unidade é a unidade da experiência”, ainda que fosse mais correcto dizer que “o nosso conteúdo mental⁹² (representado pela demonstração) é igual ao conteúdo mental de um sujeito que apreenda o mesmo objecto de estudo dessa demonstração através do ponto de vista da terceira pessoa”. Portanto, Aristóteles é um realista externo *avant la lettre*.⁹³

⁸⁹ - Para esta lista de características, cf: FREITAS, M., C., “Demonstração”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 1, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo (não é visível a data de edição). Todas as expressões entre aspas têm como fonte este verbete. Em *SE* 71b20, contudo, Aristóteles dá uma lista praticamente igual, deixando de parte apenas a necessidade das premissas; esta, contudo, está implícita em *SE* 71b10.

⁹⁰ - “Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas a sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas éstas se oponen entre si.” *SE*, 72a5. A “chave” para interpretar esta citação, penso, está na presunção de que, por “coisas mais conhecidas sem mais”, Aristóteles esteja a falar de princípios (para uma definição deste conceito, cf: *SE*, 72a5).

Penso que esta interpretação é autorizada pelo texto, estando em conformidade com o seu espírito; ou, pelo menos, não é por ele explicitamente desautorizada. Para além disso, é o único modo de compreender a parte citada em cima (aliás: se não for isto que ela quer dizer, não sei de facto o que quer dizer). Mas reconheço a fragilidade de não encontrar um excerto textual de Aristóteles que diga que, de facto, é em princípios que Aristóteles está a falar quando fala de “coisas conhecidas sem mais”. Isso contudo, não afecta o meu ponto principal, pois, como mostrarei já de seguida, há na bibliografia secundária quem o defenda.

⁹¹ - Cf: citação anterior. É na medida em que a estrutura da demonstração corresponde à estrutura da realidade que falo em conformização entre o nosso conhecimento e a verdade.

Bronstein suporta a ideia segundo a qual Aristóteles considera essa conformização um facto: “[...] when Aristotle contrasts demonstration ‘of the fact that’ [...] with demonstration ‘of the reason why’, [...] he has in mind demonstration in its explanatory function, in its capacity to reveal the real explanatory relation between the fact stated in the conclusion and the facts stated in the premises.” Cf: BRONSTEIN, D., *Aristotle on Knowledge and Learning – The Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 38-39

⁹² - “Conteúdo mental” substitui, aqui, “experiência”.

⁹³ - Cf: teses 1) e 4) do realismo interno, na “introdução”.

3 - Uma digressão pela Idade Moderna, entrando no debate entre racionalismo e empirismo

O debate entre experiência e razão é, de um modo explícito, acerca da *origem do conhecimento*.⁹⁴ Porém, esse debate tem em si implícito um debate sobre o alcance do conhecimento humano. Só compreendemos a diferença entre ambas as teorias se percebermos que é uma diferença, também, de *perspectiva*. E é uma diferença de perspectiva quanto à origem do conhecimento *porque* é uma diferença de perspectiva quanto ao alcance do conhecimento – o tema que realmente nos interessa. Veremos porquê daqui a pouco.

Convém começar a distinguir dois usos diferentes do termo “racionalismo”, ao qual correspondem duas concepções diferentes – complementares, mas não opostas – do termo “razão”. Pode ser-se racionalista no primeiro sentido sem ser no segundo, mas não inversamente. Num *primeiro sentido*, o racionalismo é a teoria segundo a qual a capacidade humana de pensar criticamente o mundo é o melhor (ou, mais frequentemente, o único) meio para entender a realidade.⁹⁵ Num *segundo sentido*, conforme já vimos atrás, o racionalismo é “a doutrina segundo a qual a capacidade de pensar (separada da observação daquilo que nos aparece imediatamente aos sentidos) dá, *por si só*, conhecimento substancial acerca da realidade.”⁹⁶ Normalmente, estes racionalistas tendem a acrescentar que o conhecimento *a priori* é aquele que serve de fundamento às restantes crenças do sujeito.⁹⁷ É neste segundo sentido que se joga o confronto entre racionalismo e empirismo.⁹⁸

O empirismo é a teoria segundo a qual todo o conhecimento *possível e útil* para ter uma visão adequada do modo como o mundo é resulta da observação.⁹⁹ Para o empirista,

⁹⁴ - Este debate originou-se, em grande medida, porque os avanços tecnológicos aplicados às ciências tornaram possível que a realidade empírica pudesse ser investigada através da experiência – o que, conforme esta descrição deixa adivinhar, tem muito mais possibilidades de sucesso. Para um exemplo no qual aquilo que é empírico é investigado de um modo puramente formal (isto é, racionalista no segundo sentido), veja-se a citação de Kepler em KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, trad. de Jorge Pires, Gradiva, Lisboa, 2001, p. 88

⁹⁵ - Este sentido corresponde, mais ou menos, ao “racionalismo psicológico” definido por Ferrater Mora na fonte citada à frente. Opõe-se, por exemplo, ao fideísmo.

⁹⁶ - Nagel, por exemplo, define o seu racionalismo desta maneira: “I said earlier that the position to which I am drawn is a form of rationalism. This does not mean that we have innate knowledge of the truth about the world, but *it does mean that we have the capacity, not based on experience, to generate hypotheses about what in general the world might possibly be like*, [itálico meu] and to reject those possibilities that we see could not include ourselves and our experiences. [...] The conditions of objectivity that I have been defending lead to the conclusion that *the basis of most real knowledge must be a priori and drawn from within ourselves* [itálico meu].” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 83

⁹⁷ - Veja-se a minha última citação de Nagel, mais precisamente a segunda expressão que coloquei em itálico.

⁹⁸ - Para uma definição de “racionalismo” um pouco diferente, embora não contraditória, cf: MORA, J. F., « Racionalismo », in *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982 (Uma parte está entre aspas por se tratar de uma auto-citação de uma parte anterior da dissertação).

⁹⁹ - Conforme veremos adiante, não é a teoria segundo a qual todo o conhecimento resulta dos sentidos, como Ferrater Mora erradamente defende. Cf: MORA, J. F., “Empirismo”, in *Diccionario de Filosofía E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982. Esta minha definição de “empirismo” foi influenciada pelo

existe conhecimento *a priori*, mas este nada nos diz de informativo acerca do mundo.¹⁰⁰ Um exemplo de proposição que exprime conhecimento em moldes empiristas (*a posteriori*) é a seguinte: “tenho três quadros à minha frente”. Como exemplo de conhecimento *a priori*, pode ser apontada a proposição: “1+1+1=3”. O empirista não nega que esta proposição exprima conhecimento. Contudo, diz que é vazia de conteúdo acerca do mundo, tal como as demais proposições *a priori*.¹⁰¹

O problema de fundo entre racionalismo e empirismo não diz respeito, porém, a proposições *a priori* como aquela que foi atrás enunciada. Diz respeito àquelas que o racionalista costuma dizer que exprimem aquilo que serve de fundamento à realidade ou ao conhecimento.¹⁰² São disso exemplo: “Deus existe” ou o cartesiano “penso, logo existo”. Estas proposições só podem ser defendidas se acreditarmos na capacidade da razão para conhecer.¹⁰³ E, como é evidente, defendê-las ou não faz um mundo de diferença no que à nossa visão do mundo se refere.

Pode, por isso, dizer-se que a divergência fundamental entre ambas as teorias está no nível de justificação que defendem ser necessário, por um lado, e possível, por outro. Mais precisamente, o racionalista defende que 1) ou temos conhecimento *certo* acerca do mundo ou não temos nenhum tipo de conhecimento, 2) temos conhecimento certo acerca do mundo se, e só se, o fundamentarmos num princípio *a priori*, a partir do qual os demais conhecimentos se justificam e 3) existem conhecimentos *a priori* a partir dos quais os demais conhecimentos se justificam. O racionalista afirma, portanto, que pode refutar definitivamente o cepticismo. O empirista, por outro lado, afirma que não existe um conhecimento *a priori* relevante que possa fundamentar um sistema de conhecimento *irrefutável*. Existe apenas o conhecimento que podemos retirar da observação, e não é imune ao erro. Portanto, não refuta o cepticismo, e pode mesmo

seguinte texto: GALVÃO, P., e LOPES, A. C., *Preparação para o Exame Final Nacional – Filosofia 11º ano*, Porto Editora, Porto, 2017, p. 154-165

¹⁰⁰ - Veremos a seguir como é que o empirista defende isto, a propósito de Hume.

¹⁰¹ - O conhecimento *a priori* é aquele que ocorre “[...] independentemente da experiência [...]”, isto é, resultando apenas do pensamento (cf. MARQUES, A., “*a priori*”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>). O conhecimento *a posteriori*, pelo contrário, resulta directamente da observação.

¹⁰² - Claro que nem todos os racionalistas têm essa posição acerca do fundamento da realidade e do conhecimento, mas parece seguro afirmar que a maioria tem.

¹⁰³ - O leitor atento terá pensado, quando leu isto, que existem argumentos *a posteriori* a favor da existência de Deus, o que retira fundamento ao meu ponto. A minha resposta a isso é que, do facto de serem argumentos *a partir da experiência* (pois é isso que *a posteriori* significa) não se segue que não façam uso do pensamento, indo por essa via para lá da experiência. Uma coisa é limitarmo-nos a afirmar aquilo que observamos directamente a partir da experiência; outra é fazer deduções com premissas que resultam da experiência. A primeira é uma posição empirista (mesmo que não seja a posição dos auto-denominados empiristas), a segunda já não.

O leitor poderá querer protestar dizendo que, os meus critérios para considerar uma teoria como empirista são demasiado estreitos, tendo como consequência que só Hume e os positivistas lógicos foram verdadeiramente empiristas em toda a História da Filosofia. Mas, pelo que me parece, essa é que é a verdade.

abraçá-lo (fazê-lo de facto ou não depende de quão irrefutável tiver de ser a nossa prova para acreditar em algo).¹⁰⁴

¹⁰⁴ - O leitor poderá ter reparado que “confundi “ as respostas a dois problemas distintos: o problema de saber qual é a origem do conhecimento e o problema de saber que objectos podemos conhecer. Mas isto não é grave: ambos os problemas, assim como as respostas que dermos a ambos, estão relacionados. Acerca do debate entre racionalismo e empirismo, fui fortemente influenciado por: GALVÃO, P., e LOPES, A. C., *Preparação para o Exame Final Nacional – Filosofia 11º ano*, Porto Editora, Porto, 2017, p. 154-165. O racionalismo de que se fala é, evidentemente, o de Descartes.

Este filósofo começa, no seu livro *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, por dizer que, apesar de o Homem ser um ser racional (ou “razoável”, como Hume diz), a procura do conhecimento não é o objectivo único ou primordial do Homem, mas apenas um dos componentes da sua natureza. A ciência deve ser “humana”, e ter “[...] uma referência directa à acção e à sociedade.” Hume inscreve-se, assim, entre o conjunto de filósofos da sua época que afirmam que nem a racionalidade, nem ser a “imagem de Deus” são a essência do Homem.¹⁰⁵

São dois os “axiomas” da teoria de David Hume sobre o nosso tema. O primeiro é a tese da *origem sensorial das ideias*.¹⁰⁶ Segundo esta tese, todos os objectos do pensamento são derivados de uma impressão sensorial, causada por um objecto do mundo.¹⁰⁷ O segundo axioma é a tese da *separação absoluta entre as questões de facto e as relações de ideias*.¹⁰⁸ Consiste esta tese no seguinte: se algo é demonstrativamente justificável, então é desprovido de conteúdo acerca do mundo; o nosso conhecimento do mundo apenas diz respeito àquilo que podemos experienciar isoladamente em cada momento e lugar. A organização que fazemos, nas nossas mentes, da experiência como um todo a partir das experiências individuais não está epistemicamente justificada.¹⁰⁹ Pode-se, assim, sintetizar a posição de Hume dizendo que ele foi o máximo representante da ideia segundo a qual *o fundamento ontológico da realidade consiste nos objectos sensíveis*.

¹⁰⁵ - HUME, D., *Op. Cit.*, I, 6; SERRÃO, A. V., *O Adeus à essência. Natureza, Cultura e carácter na Antropologia Filosófica da Época Moderna*, Philosophica, nº 15, Lisboa, Abril de 2000, pp. 135-149 (a referência às “definições paradigmáticas” - palavras da autora - de razão está na página 136).

¹⁰⁶ - Entende Hume por “ideia” o objecto do pensamento do sujeito conforme aquele está na mente do sujeito (note-se que esta definição é por mim retirada, e não é dada explicitamente por Hume; mas veja-se, por exemplo, II, 3)

¹⁰⁷ - HUME, D., *Op. Cit.* II, 3 e seg. (sobretudo a primeira frase de 5).

¹⁰⁸ - As *questões de facto* são afirmações cuja contraditória é possível, porque não são descobertas através de uma demonstração (HUME, D., *Op. Cit.* IV, 2). Hume não o diz nessa citação, mas são as afirmações que resultam da experiência (isto é mais ou menos implicado em HUME, D., *Op. Cit.*, IV, 14, embora também se pudesse deduzir do exemplo do nascer do Sol dado por Hume a propósito da primeira vez que fala em questões de facto).

As *relações de ideias* são aquelas afirmações cujo valor de verdade é independente daquilo que existe no mundo sensível, porque são “[...] intuitiva ou demonstrativamente certas” e são, sobretudo, acerca de Matemática ou da Lógica (HUME, D., *Op. Cit.* IV, 1).

¹⁰⁹ - Cf. HUME, D., *Op. Cit.*, V; Sobre este tema, ver também a parte referente a Hume na seguinte entrada: PERNOT, C., “Entendement”, in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques*, Tomo 1, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

O filósofo prussiano chama à sua própria teoria “idealismo transcendental”. Espantosamente, a tendência daqueles que discutem a Filosofia de Kant, como é o caso de Nagel – que discutiremos de seguida -, tem sido de dar toda a atenção à primeira palavra e ignorar por completo a segunda, sobretudo quando isso lhes convém. Mostrarei, entre outras coisas, que isso é um erro: o objectivo de Kant foi antes – entre outros -, conciliar o idealismo com o materialismo.¹¹⁰ O idealismo é a teoria segundo a qual “[...] a natureza da realidade é fundamentalmente mental”;¹¹¹ contudo, Kant dá à matéria um papel relevante na descrição da realidade. Para perceber porquê, temos de distinguir três conceitos centrais: coisa-em-si, númeno e fenómeno. O coração dessa distinção é a seguinte parte da *Crítica da Razão Pura*:

“[...] if we call certain objects, as appearances, beings of sense (*phaenomena*), because we distinguish the way in which we intuit them from their constitution in itself, then it already follows from our concept that to these we as it were oppose, as objects thought merely through the understanding, either other objects conceived in accordance with the latter constitution [a constituição própria dos objectos, presume-se; ou seja, os objectos tal como eles são; é assim que aparece também na tradução portuguesa], even though we do not intuit it in them, or else other possible things, which are not objects of our senses at all, and call these beings of understanding (*noumena*). [...]

If by a noumenon we understand a thing insofar as it is not an object of our sensible intuition, because we abstract from the manner of our intuition of it, then this is a noumenon in the negative sense. But if we understand by that an object of a non-sensible intuition, then we assume a special kind of intuition, namely intellectual intuition, and this would be the noumenon in the positive sense.

Now the doctrine of sensibility is at the same time the doctrine of the noumenon in the negative sense [...]”¹¹²

Para perceber estes excertos, há três conceitos que temos de definir: intuição, entendimento e sensibilidade. Começamos pelo conceito de “intuição”. Numa definição generalista, a intuição é “[...] a visão [ou compreensão, conforme aparece no texto logo de seguida] directa e imediata de uma realidade [...]”. Kant distingue entre dois tipos de

¹¹⁰ - Oizerman diz isto especificamente acerca daquele que será o meu tema de análise: a “doutrina das coisas-em-si”. Contudo, como esta é central para a teoria de Kant, isso pode dizer-se de toda a sua teoria. Cf: OIZERMAN, T., “I. Kant’s Doctrine of ‘things in themselves’ and Noumena”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 41, Nº3, Março de 1981, p. 333. Este artigo, apesar de ter alguns momentos bastante doidos – dos quais destacaria a elevação implícita de Lenine a grande intérprete de Kant – é o melhor que conheço sobre o assunto.

¹¹¹ - BLACKBURN, S., “Idealismo”, in *Op. Cit.*

¹¹² - B 306 – B 307

intuição, assunto que trataremos de seguida.¹¹³ A intuição é, assim, a base do conhecimento.

“Entendimento” e “sensibilidade” são ambas faculdades da mente: a primeira pensa os objectos, e a segunda “dá” os objectos ao sujeito.¹¹⁴ Mais precisamente, a “sensibilidade” é a faculdade do sujeito que recebe aquilo que é percebido pelos sentidos.¹¹⁵ O “entendimento”, por sua vez, é a faculdade que ajuíza acerca dos objectos; isto é, que “[...] medeia o conhecimento de um objecto [...]”.¹¹⁶ Uma vez que esta citação não é clara, consideremos que Kant quer com ela significar a definição tradicional de “juízo”: “[...] produzir uma declaração verdadeira ou falsa.”¹¹⁷, que, para mais, descreve claramente um processo de mediação entre sujeito e objecto.

Começamos a análise do texto propriamente dita, tal como Kant, por definir “fenómeno”. Segundo o prussiano, a característica central dos fenómenos é o facto de os apreendermos de um modo diferente em relação àquilo que o fenómeno de facto é; ou seja, aquilo que o fenómeno de facto é não se revela ao sujeito (l. 1-3).¹¹⁸ Kant continua, referindo que o conceito de “fenómeno” implica que ao fenómeno se opõe um outro tipo de “coisa”: os “[...] objectos pensados apenas por via do entendimento [...]” (l. 3-4) – sem envolver, portanto, a sensibilidade. Estes são de dois tipos diferentes.

Em *primeiro lugar*, temos o núneno em sentido negativo, ou *coisa-em-si*. Tem duas características principais: 1) não é objecto da nossa intuição sensível (l. 10-12) e 2) o modo como nos aparece é diferente daquilo que realmente é (l. 4-8). A complicada relação entre a coisa-em-si e o sujeito é aquilo que é estudado quando se estuda a sensibilidade (l. 16-17). Conforme vimos atrás, essa relação não pode nunca envolver o pensamento da coisa-em-si *por parte da sensibilidade*: isto é, a sensibilidade não faz com a coisa-em-si aquilo que, quando defini a primeira, ficou descrito como sendo o seu papel.

Em *segundo lugar*, temos o núneno em sentido positivo, ou simplesmente *núneno*. Tem as seguintes características: 1) só é apreensível através da intuição intelectual¹¹⁹ (l.

¹¹³ - “Intuición”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofia E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982

¹¹⁴ - “[...] objects are ‘given to us’ through sensibility and then ‘thought’ by the understanding (CPR [citação em inglês da *Crítica da Razão Pura*] A 15/B 19). Cf. “Sensibility” in CAYEILL, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995

¹¹⁵ - “Sensibility”, in CAYEILL, H., *Op. Cit.*

¹¹⁶ - “Understanding”, in CAYEILL, H., *Op. Cit.*. A parte entre aspas é retirada de uma citação de Kant, usada pelo autor deste verbete (A 68/B 93)

¹¹⁷ - “Juízo”, in BLACKBURN, S., *Op. Cit.* Esta ideia é amparada pelo facto de, para Kant, a intuição produzir os conceitos (recorde-se a noção conhecida de que um juízo envolve sempre conceitos) [cf: “Intuición”, in MORA, J. F., *Op. Cit.*]

¹¹⁸ - Note-se que o uso do conceito de “fenómeno” como “aparência” não é exclusivo de Kant, sendo aliás esse o significado original do termo grego. O uso que Kant faz não é, portanto, muito diferente do uso tradicional do conceito. Mas Platão, por exemplo, desprezava os fenómenos, coisa que Kant não faz. Isto é bastante ilustrativo acerca da diferença de perspectiva entre ambos. Cf. “Fenómeno”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofia E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982

¹¹⁹ - “La intuición intelectual es aquel tipo de intuición por medio del cual algunos autores pretenden que se pueden conocer directamente ciertas realidades que se hallan fuera del marco de la experiencia.” Cf: “Intuición”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofia E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982

12-14) e, portanto, não é apreensível através dos sentidos (ou seja, da sensibilidade) [l. 8], 2) por consequência daquilo que aparece em 1), não são apreensíveis para os seres humanos¹²⁰ e 3) são seres cuja existência é logicamente possível, mas não está provada (ou seja, não sabemos se existem ou não) [l. 8]¹²¹. Kant refere-se-lhes como “seres do entendimento” (l. 9), presumivelmente por serem apenas pensáveis (isto é: não implicam uma contradição, mas não foram, por parte do sujeito, objecto de intuição).¹²²

Vamos, agora, responder a três questões acerca desta parte central da Filosofia de Kant.

4.1 – Fará sentido a distinção entre “fenómeno” e “coisa-em-si”?

Os conceitos de fenómeno, númeno e coisa-em-si estão entre as partes mais obscuras do pensamento de Kant. Tendo feito a sua caracterização exacta a partir do texto, adoptarei uma determinada visão dessa caracterização para usar e discutir esses conceitos. Essa visão é: embora estes termos sejam muito próprios, aquilo que eles exprimem é relacionável, de certa forma, com conceitos que existiam na Filosofia já antes de Kant, com as naturais diferenças que resultam da abordagem até então única do prussiano quanto às possibilidades do conhecimento humano.

No caso da “coisa-em-si”, penso que há um certo “diálogo” (ou confronto, depende da perspectiva) com o sentido do conceito de “verdade” na Idade Média que já referi na “introdução”.¹²³ A semelhança essencial é: a coisa-em-si, tal como as “coisas tal como elas são” [choses elles mêmes – note-se a semelhança dos termos] consistem em “coisas” às quais os objectos se reportam; são o fundamento ontológico dos objectos, conforme referi na “introdução”, porque a sua existência resulta deles.¹²⁴ Kant, em meu

¹²⁰ - B 308 – B 309

¹²¹ - Como é evidente, esta não é a definição de “possibilidade”, mas é a melhor expressão para aquilo que Kant quer dizer. A palavra “logicamente” não aparece neste excerto; a aplicação que dela faço aqui resulta de B XXVI.

¹²² - B XXVI. Pelo menos a um nível superficial, é bastante duvidoso que o critério para que algo seja um númeno seja que o sujeito não o tenha intuído (quem for ver a parte citada nesta nota da *Crítica da Razão Pura* verá que é isso que Kant diz). Kant parece ter implícito que o nosso critério para a classificação metafísica de algo é epistémico.

¹²³ - “La vérité, ou la vérité pure (*sincera veritas*), c’est la conformité des choses avec leurs exemplaires: les concepts spécifique et générique, faits à partir des choses elles mêmes, et les idées divines”. Cf: ROMAN, J., « Veritas », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

¹²⁴ - Esta relação de “causalidade” entre coisa-em-si e fenómeno é fonte de um grande problema: uma vez que a causalidade é uma das categorias, só se deveria aplicar a fenómenos. Contudo, a ideia de que os fenómenos são causados pela coisa-em-si implica que a causalidade se aplica, também, à coisa-em-si. Cf: “Cosa en si”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofia A-D*, Tomo 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982. Não tenho espaço para entrar nesta discussão; quero apenas assinalar que ela existe e que não há uma forma plausível de negar que a relação entre coisa-em-si e fenómeno é, de algum modo, de subordinação da segunda face à primeira (para um tratamento das diferentes interpretações desta relação, cf: STANG, N. F., “Kant’s Transcendental Idealism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-transcendental-idealism/>>. (página consultada em 10 de Janeiro de 2018).

Acerca da asserção segunda a qual se pode dizer – usando a terminologia que estabeleci – que, para Kant, a coisa-em-si é o fundamento ontológico da realidade, note-se que o prussiano escreveu que Hume

entender, subscreve esta tese quando diz, como vimos atrás, que para ele o conceito de “fenómeno” implica o conceito de “coisa-em-si”.¹²⁵

Outra característica relevante da coisa-em-si para a questão presente é o seu carácter material. Tradicionalmente, a Filosofia considera que há dois “componentes” diferentes para os objectos: matéria e forma. A inovação de Kant consiste em afirmar que só a matéria pertence ao objecto; a forma é “projectada” para o objecto pelo sujeito.¹²⁶ Esta característica da coisa-em-si é essencial para o argumento que agora vou expor.

Considere, caro leitor, o objecto que tem mais perto de si – no meu caso, um copo. Se eu olhar para um lado, vejo – isto é, intuo – uma parte da figura geométrica. Se olhar para o outro lado, intuo a outra parte. Mas em caso algum intuo a totalidade da figura geométrica. É neste sentido que a coisa-em-si, como disse, não é objecto da nossa intuição sensível. Na verdade, a própria noção de “sensibilidade” assume que não podemos ter mais do que uma visão parcelar da realidade em questão, mas apenas a visão – passe o pleonismo – daquilo que vemos; e a coisa-em-si é a realidade total de um objecto.¹²⁷

4.2 – Será que Kant era um céptico? Em diálogo com Nagel

Nagel considera Kant um céptico através da seguinte interpretação da sua teoria, a qual inclui um excerto do próprio Kant:

“Kant’s position is that we can conceive of things only as they appear to us and never as they are in themselves: how things are in themselves remains forever and entirely out of the reach of our thought. Doubtless, indeed, there are intelligible entities corresponding to the sensible entities; [...] but our concepts of understanding, being mere forms of thought for our sensible intuition, could not in the least apply to them” (Kant (1), pp. B308-9)”¹²⁸

O problema é bastante compreensível: se algo é uma coisa-em-si [“inteligível”, como Kant diz no excerto citado], então não é objecto da intuição sensível (o único tipo de intuição que nos está disponível). Logo, não podemos conhecer as coisas-em-si, porque não são objecto de uma intuição.

identificou a coisa-em-si como sendo os objectos da experiência (cf: BENNET, J., *Kant’s Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, p. 55)

¹²⁵ - Na verdade, Kant diz isso quer da coisa-em-si quer do númeno. Adiante explicarei a minha interpretação do motivo pelo qual diz isto do segundo.

¹²⁶ - BARATA-MOURA, J., “O problema da objectividade em Kant”, in BARATA-MOURA, J., *O outro Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007, p. 37. Mais à frente, contudo, darei um tom mais preciso a esta formulação.

¹²⁷ - Este argumento é retirado – ou antes, fortemente inspirado, uma vez que eu lhe dei uma outra roupagem, embora a ideia central não seja, de facto, minha – do seguinte texto: RICCARDI, M., “Experiência, juízo e objectividade em Kant – notas a partir de Strawson”, in *Ser ou Não Ser Kantiano*, dir. de Sofia Miguens et al, Edições Colibri, 2015, p. 63 e seg.

¹²⁸ - NAGEL, T., *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 99 (a asserção de que Kant é um céptico está na mesma página).

O primeiro ponto a notar sobre este argumento é que, em rigor, é falso que, para Kant, não nos seja possível conceber as coisas-em-si; elas não estão “[...] fora do alcance do nosso pensamento [...]”.¹²⁹ Isso tem a ver com o sentido particular que Kant dá, conforme já vimos, ao conceito de “pensamento”, embora seja provável que quando Nagel diz isto esteja a pensar na ideia de que não podemos apreender a coisa-em-si.

Ora, se aceitarmos a explicação da relação entre coisa-em-si e fenómeno dada atrás, torna-se claro que a aceitação da ideia de que não conhecemos a coisa-em-si não implica o cepticismo. Não conhecemos a coisa-em-si, mas conhecemos aquilo que resulta da coisa-em-si (o fenómeno), e é possível ter uma ideia da relação entre um e outro. No caso do copo, por exemplo, consigo intuir a parte da figura geométrica que está virada para mim, mas não consigo intuir – isto é, na prática, ver - a parte da figura geométrica que está do outro lado do copo.¹³⁰

Esta interpretação errada de Nagel resulta, fundamentalmente, do facto de ele procurar aplicar uma conceito generalista (“cepticismo”) a uma Filosofia como a de Kant, que tem traços muito específicos.

4.3 – O que é o númeno (em sentido positivo)?

A primeira grande “pista” que temos para responder a esta pergunta está na caracterização sumária feita por Kant do númeno, a qual já citei.¹³¹ Aí, Kant diz que o númeno é aquilo que é objecto de uma “intuição não-sensível”, isto é, intelectual. Ora, se nos recordarmos daquilo que é uma “intuição intelectual”, vemos que isso implica que o númeno é aquilo que está completamente “[...] fora do marco da experiência”.¹³² Percebemos isto melhor se recordarmos aquilo que atrás disse acerca da coisa-em-si: ela não é objecto de intuição, mas dá origem, indirectamente, a intuições. Mais

¹²⁹ - “[...] it already follows from our concept that to these we as it were oppose, *as objects thought merely through the understanding* [itálico meu], either other objects conceived in accordance with the latter constitution [a constituição própria dos objectos, presume-se; ou seja, os objectos tal como eles são; é assim que aparece também na tradução portuguesa], even though we do not intuit it in them [...]” B 306

¹³⁰ - Há um problema evidente desta ideia, que é o facto de a coisa-em-si não ser espacial [STANG, N. F., “Kant’s Transcendental Idealism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-transcendental-idealism/>>. (página consultada em 10 de Janeiro de 2018)]. A minha resposta rápida é: a não-espacialidade da coisa-em-si dá-se pelo facto de esta consistir nas qualidades primárias do objecto, isto é, aquelas que são “intrínsecas” – a expressão é de António Marques - aos corpos (MARQUES” A., “Qualidade primária/secundária, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>).

¹³¹ - If by a noumenon we understand a thing insofar as it is not an object of our sensible intuition, because we abstract from the manner of our intuition of it, then this is a noumenon in the negative sense. But if we understand by that an object of a non-sensible intuition, then we assume a special kind of intuition, namely intellectual intuition, and this would be the noumenon in the positive sense. Now the doctrine of sensibility is at the same time the doctrine of the noumenon in the negative sense [...]” B 307

¹³² - Cf: “Intuición”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofía E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982

precisamente: é condição necessária, mas não suficiente, para estas. Daí a minha inclusão do advérbio “completamente” para me referir ao númeno: como os seres humanos não são capazes de ter uma intuição intelectual, não podem sequer saber se um númeno *existe* ou não, conforme vimos atrás.¹³³ Pelo contrário, sabemos que as coisas-em-si existem porque “[...] a aparência pressupõe sempre um objecto em si e, por isso, sugere a sua [da coisa-em-si] existência [...]”¹³⁴

A *segunda* grande “pista”, que segue os passos da primeira, está na asserção de Kant segundo a qual os conceitos podem ser divididos entre “sensíveis” e “intelectuais”. Os primeiros são aqueles que, usando uma linguagem contemporânea, não são vazios: isto é, existe um objecto que se aplica a este conceito (na linguagem de Kant: podemos “considerá-los objectivamente válidos”).¹³⁵ Os segundos são aqueles que não podemos saber se são vazios ou não.¹³⁶ O motivo pelo qual podemos saber isso de uns e não de outros é, de resto, relativamente claro: tem a ver com a constituição de cada um. Enquanto que a coisa-em-si, como vimos, é um composto de matéria e forma, o númeno é exclusivamente formal; de outro modo, não seria objecto apenas de uma intuição intelectual, pois algo só está fora do alcance da experiência se for imaterial.

Portanto, os númenos são todos aqueles objectos que, a existirem, não têm matéria. Entre esses, estão aqueles que Oizerman diz serem “[...] as ideias básicas da metafísica – a psicológica, a cosmológica e a teológica”¹³⁷ Kant chama-lhes antes *ideias transcendentais*. Oizerman pressupõe assim a posição, tanto quanto sei pouco comum, de que “ideias transcendentais” e “númenos” são a mesma coisa.¹³⁸ Porém, apesar de

¹³³ - Na verdade, a questão é mais complicada do que isto, por causa da questão moral. Mas, em termos da racionalidade teórica, funciona assim.

¹³⁴ - KANT, I., *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. de Lewis White Beck, Bobs-Merrill Company, Nova York, 1950, citado em OIZERMAN, T., *Op. Cit.*

¹³⁵ - Cf: A 255/B 311 (edição portuguesa)

¹³⁶ - “The division of objects into *phaenomena* and *noumena*, and of the world into a world of sense and a world of understanding, can therefore not be permitted at all [in a positive sense – adicionado na segunda edição], although concepts certainly permit of division into sensible and intellectual ones; for one cannot determine any object of the latter, and therefore also cannot pass them off as objectively valid.” A 255/256 – B 311

¹³⁷ - OIZERMAN, T., *Op. Cit.* Mais precisamente: “L’ *Idée du moi comme âme* [...] L’ *Idée du monde* [que] prétend unifier toutes les conditions phénoménales sous une totalité inconditionnée. L’ *Idée de Dieu* [que] contient [...] l’ unité absolue de la condition de tous les objects de la pensée en général”. Cf: CRAMPE-CASNABET, M., “Kant et l’idée transcendentale”, in “Idée”, *Encyclopédie Philosophique. Universelle II – les Notions Philosophiques*, Tomo 1, ed. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de Paris, Paris, 1998.

Poderá colocar-se a questão: em que medida é que a segunda ideia é imaterial? Afinal, consiste precisamente, de certa forma, na totalidade da matéria. A minha resposta centra-se na palavra “incondicionado”, usada na entrada atrás citada. “Incondicionado” é “[...] aquilo que não [...] depende necessariamente de nenhum outro [...] A filos. Kantiana identifica, geralmente, o conceito de transcendental com o de não condicionado pela experiência” (cf: “Incondicionado”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, dir. de Roque Cabral *et all* Tomo 2, Verbo, Lisboa). Ou seja, esta ideia é imaterial na medida em que não considera os fenómenos enquanto tal, pois a estes aplica-se-lhes a causalidade; (cf: “Cosa en si”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofia A-D*, Tomo 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982) mas o incondicionado, como vimos agora, implica a ausência de causalidade.

¹³⁸ - “If the metaphysicians of the seventeenth century understood noumena as transcendent entities comprehended by the supersensible cognitive ability of reason, then, Kant, who resolutely rejected super-experiential knowledge, defined noumena as a priori ideas of pure, i. e., not depending upon experience, reason.” Cf: OIZERMAN, T., *Op. Cit.*, p. 340

pouco comum, eu considero que essa ideia está certa. Não tendo muito espaço para argumentar, e sendo a minha argumentação daqui por diante independente desta questão, desafio apenas o leitor a encontrar alguma característica de um que não o seja também de outro. É para as ideias transcendentais que nos voltamos agora.

4.4 – O que são ideias transcendentais?

As ideias transcendentais são, na definição sumária de Irene Borges-Duarte, “[...] representações *a priori* de um todo ou unidade absoluta de tudo o que é pensável [...]”¹³⁹. Têm as seguintes características:

- São, como Kant diz, “conceitos da razão pura”,¹⁴⁰ tendo como fundamento as características desta mesma razão;¹⁴¹
- Não correspondem a nenhum objecto dado aos sentidos¹⁴², pelo que “[...] ultrapassam as fronteiras de toda a experiência [...]”¹⁴³
- As ideias são incondicionadas: e uma ideia transcendental pode ser definida “[...] como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado”¹⁴⁴ É bem possível que esta característica resulte logicamente na seguinte.
- Dão uma “direcção unificada” às acções do entendimento;¹⁴⁵

¹³⁹ - *A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza – um estudo da Crítica da Razão Pura*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, p. 136. Mas note-se que esta definição parece referir-se, no primeiro disjuncto, às ideias tomadas isoladamente e, no segundo disjuncto, ao sistema de ideias tomado como um todo.

¹⁴⁰ - “[...] reason is the faculty of unity of the rules of understanding under principles. Thus it never applies directly to experience or to any object, but instead applies to the understanding, in order to give unity *a priori* through concepts to the understanding’s manifold cognitions, which may be called ‘the unity of reason’” A 302/B 359

“[...] we will ascribe a new name to the concepts of pure reason and call them ‘transcendental ideas’” A 311/B 368

A razão, tomada neste sentido, é uma faculdade que está “[...] acima da sensibilidade e do entendimento [...]” (cf: “Reason” in CAYEILL, H., *Op. Cit.*), e que procura apenas “[...] a totalidade absoluta da síntese do lado das condições [ou seja, por assim dizer: de ‘cima’ para ‘baixo’] [...]” (A 336/B 393) [cf. a tradução inglesa, mas também a portuguesa]. Para além disso, a razão “[...] nunca se relaciona directamente com os objectos, mas antes com os conceitos destes dados pelo entendimento.” (A 335/B 392)

¹⁴¹ - “[...] they [as ideias] are grounded in the nature of human reason” A 323/B 380. A concepção kantiana da natureza da razão humana é bem explicada logo na primeira página da Crítica da Razão Pura, num excerto já citado na “introdução” (A VII/A VIII). Note-se que é essa noção de “razão” que possibilita o pensamento, conforme Kant o entende (ausência de contradição) [para a noção kantiana de “pensamento”, cf: B XXVII].

¹⁴² - “By the idea of a necessary concept of reason, I understand one to which no congruent object can be given in the senses” A 327/B 383

¹⁴³ - A 327/B 384

¹⁴⁴ - A 322 – B 379 [tradução portuguesa]

¹⁴⁵ - A 326 – A 327/ B 383

Esta característica pode parecer bastante complicada de perceber (e, até, contraditória com o resto da Filosofia Crítica). Mas penso que a resposta está um pouco mais à frente no texto. Em A 330 – A 332/ B 386 – 388, Kant argumenta que os silogismos, enquanto séries de condições, pressupõem o incondicionado. O seu raciocínio é difícil de seguir, mas penso que se pode resumir no seguinte: se nos perguntarmos, constantemente, pela razão de ser de cada “coisa” que nos é dada como razão de ser, acabaremos por chegar a um ponto em que essas “razões de ser” são as ideias transcendentais.¹⁴⁶ Esta ideia coloca inúmeros problemas, que infelizmente não posso discutir agora.

- O sistema das ideias é “similar” – expressão de Kant - a um silogismo¹⁴⁷

- As ideias transcendentais têm, quanto à sua natureza ontológica, muito em comum (ou mesmo quase tudo) com aquilo que Platão entendia por “Ideia”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ - Recorde-se a discussão atrás tida acerca do “porquê” em Aristóteles.

O leitor poderá perguntar-se: em que é que a capacidade de raciocinar – que não é um “acto do entendimento” dá uma “directão unificada” aos actos do entendimento? A resposta é: o objectivo dos actos do entendimento é fazer juízos verdadeiros, como vimos, e um dos objectivos centrais desses juízos é a sua inclusão em raciocínios. Afinal, para que serve um juízo isolado? Note-se que o próprio Kant reconhece a importância dos “actos do entendimento” para o raciocínio: cf. A 330/B 387

¹⁴⁷ - A 337 – B 394/395

¹⁴⁸ - A 312 – B 369 / A 319 – B 376. Veja-se esta parte do texto: “ [...] I entreat those who take philosophy to heart [...], if they find themselves convinced by this and the following discussion, to take care to preserve the expression idea in its original sense [...]” A 319/B 376

Com Hegel, foi inaugurada uma nova concepção da razão. O centro da revolução do modo de Hegel entender a razão, face aos filósofos anteriores, é o seguinte. Para Hegel, em vez de a razão ser aquilo que nos permite ligar ao fundamento inteligível da realidade, *é o próprio fundamento inteligível da realidade*: “[...] la razón es [...] la completa absorción de lo real en lo racional y la consiguiente identificación de razón y realidad”¹⁴⁹. Marx irá, também, dizer que a razão é imanente ao real e está na História. Contudo, nega que o motivo de desenvolvimento do real seja a Ideia.¹⁵⁰ Segundo Marx, o fundamento ontológico da verdade é a *transformação material, e a conexão interna entre os fenómenos (materiais) e o seu produto*.¹⁵¹ Porei agora de pé a argumentação por ele usada para sustentar esta conclusão.

Marx apresenta como base para defender esta tese a seguinte ideia: qualquer análise do modo como as coisas são deve começar pela análise daquilo que é o facto mais básico observável. Ora, o facto mais básico observável é, na expressão de Marx, “[...] a existência de indivíduos humanos vivos [...]”. Portanto, a “chave” da compreensão da História (mas não do fundamento ontológico da verdade exterior ao Homem – ou talvez sim, Marx não o clarifica...) é o modo de produção dos “meios de vida” desses seres.¹⁵² É essa produção que distingue o Homem dos animais, e não as representações mentais - aquilo a que Marx chama “o ideal” - ou “a consciência” (ou, já agora, a racionalidade).¹⁵³

¹⁴⁹ - “A razão é a lei imanente da natureza e da História, porque ‘a razão é aquilo que existe’”.

cf: KHODOSS, F., «Raison», *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição) e MORA, J. F., «Razón », *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982 (esta última entrada é a fonte do excerto que aparece citado no corpo do texto).

¹⁵⁰ - “O meu método dialético é, pela base, não apenas diverso do de Hegel mas o seu directo oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma mesmo num sujeito autónomo sob o nome de Ideia – é o demiurgo do real [...] Para mim, inversamente, o ideal [...] não é senão o material transposto e traduzido na cabeça do homem.

[...] A mistificação que a dialética sofre às mãos de Hegel de modo nenhum impede que tenha sido ele a expor, pela primeira vez, [...] as suas formas de movimento universais. Nele, ela está de cima para baixo. Há que virá-lo para descobrir o núcleo racional no invólucro místico.” MARX, K., “Posfácio à segunda edição alemã (1872) do primeiro volume de ‘O Capital’” in *Obras Escolhidas*, II, Trad. de José Barata-Moura, Edições Avante!, Lisboa, 1983, p. 101-102

¹⁵¹ - Compreender o que é o produto da transformação material será o tema do parágrafo seguinte.

¹⁵² - O problema da desconsideração da natureza no contexto da fundamentação ontológica da verdade é próprio de Marx; não é um problema da minha interpretação.

¹⁵³ - “O primeiro facto a constatar é [...] a organização física destes indivíduos e a relação que por isso existe [isto é, que eles estabelecem] com o resto da natureza [...] Toda a historiografia tem de partir destas bases naturais e da sua modificação ao longo da história pela acção dos homens.

Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de vida, passo este que é condicionado pela sua organização física. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indirectamente a sua própria vida material.” Cf: MARX, K., e ENGELS, F., “Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista” (capítulo primeiro de *A ideologia alemã*), in *Obras Escolhidas*, I, Trad. de Álvaro Pina, Edições Avante!, Lisboa, 1982, p. 8. Cf., também: MARX, K., “Posfácio à segunda edição alemã (1872) do primeiro volume de ‘O Capital’” in *Obras Escolhidas*, II, Trad. de José Barata-Moura, Edições Avante!, Lisboa, 1983, p. 102

Marx está, portanto, em linha com a tendência que vimos atrás de recusar que a racionalidade seja a essência do Homem. Contudo, vai um pouco mais longe, afirmando não só isso como ainda que todas as nossas representações mentais complexas (como teorias filosóficas ou doutrinas religiosas) não chegam à nossa mente por serem verdadeiras - para Marx não o eram -, mas sim por emergirem de algo que nos criava essas ilusões (no caso de Marx, da estrutura económica da sociedade).¹⁵⁴ Chamemos a este fenómeno “sobreposição da primeira pessoa na terceira”. Esta é a ideia central do relativismo contemporâneo.¹⁵⁵ Contudo, não é necessariamente uma ideia relativista: o próprio Marx não o era. Aquilo que ele fez foi antes desmascarar essas ilusões para expor aquilo que entendia ser a verdade por detrás delas. Olhou para aquilo que os sujeitos pensavam, olhou para a realidade, e teorizou acerca da relação entre uma coisa e a outra.

Ao longo da tese, pressuponho que este fenómeno é um facto, o que será bastante visível na segunda parte. E, no segundo capítulo, será visível a minha simpatia pela abordagem de olhar para o ponto de vista da primeira pessoa para reflectir não só sobre a experiência do sujeito, mas também sobre o próprio ponto de vista no qual o sujeito está em relação aos objectos. Se estivermos a descrever um objecto físico a outro sujeito e não estivermos a ver bem o objecto, devemos dizer a esse outro sujeito que não estamos a ver o objecto bem. Se estivermos a fazer previsões, em 2019, sobre como será a vida daqui a um século, convém perceber que as nossas hipóteses de acertar são muito poucas, o que é comprovado por quase todas as tentativas passadas de perceber como seriam os nossos tempos. Contudo, se pensarmos, por algum motivo, que no nosso caso será diferente, também podemos explicar por que motivo pensamos isso.

¹⁵⁴ - “Também as fantasmagorias no cérebro dos homens são *sublimados* [itálico meu] necessários do seu processo de vida material, empiricamente constatable e ligado a premissas materiais. A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas de consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia. [...] Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência. No primeiro modo de consideração, parte-se da consciência como indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos vivos reais e considera-se a consciência apenas como a *sua* consciência.” Cf: MARX, K., e ENGELS, F., “Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista” (capítulo primeiro de *A ideologia alemã*), in *Obras Escolhidas*, I, Trad. de Álvaro Pina, Edições Avante!, Lisboa, 1982, p. 14

¹⁵⁵ - PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 157

Primeiro capítulo: por que motivo o realismo externo não é uma teoria viável?

Conforme dito na “introdução” e no título deste capítulo, o meu principal objectivo neste último é atacar o realismo externo. No primeiro subcapítulo, começo por explicar o problema filosófico acerca da relação entre primeira e terceira pessoa. Conforme veremos, esse problema é o seguinte: *será possível um sujeito temporal e espacialmente localizado, bem como afectado por afecções contingentes, alcançar a perspectiva da terceira pessoa? E, em caso afirmativo, em que medida?*¹⁵⁶

A seguir, explico em que consistem os pontos de vista da primeira e da terceira pessoa. Começo com a caracterização do ponto de vista da primeira pessoa. Faço-a, sobretudo, através de um texto que mostra muito bem como funciona o ponto de vista da primeira pessoa: a secção d’*As Confissões*, de Santo Agostinho, conhecida como “O palácio da memória”. O risco é grande: a introdução de um texto do fim do Período Clássico presta-se a confusões. Afinal, hoje em dia dispomos de conceitos acerca da primeira pessoa que não haviam sido formulados naquele período: a introdução que faço do conceito “qualia” é disso um exemplo. Contudo, o meu objectivo não é fazer uma exegese séria do texto; é antes usá-lo para exemplificar várias das características da primeira pessoa.¹⁵⁷ Também refiro a noção de consciência, essencial para a compreensão deste ponto de vista.¹⁵⁸

Faço a caracterização do ponto de vista da terceira através da caracterização da faculdade que, segundo Nagel, é responsável por o sujeito a alcançar: a “objective view”. Não é, portanto, uma caracterização do ponto de vista em sentido próprio, embora antes diga tudo aquilo que me parece possível dizer acerca daquele. A opção de falar sobre a “objective view” neste contexto justifica-se, em meu entender, por dois motivos. Em primeiro lugar, de facto, não há muito a dizer acerca do ponto de vista da terceira pessoa para além daquilo que digo. Em segundo lugar, a “objective view” é uma noção muito importante na Filosofia do Conhecimento de Nagel, precisamente no contexto do ponto de vista da terceira pessoa – este filósofo não diz quase nada mais acerca deste ponto de vista que não seja acerca da “objective view”.

¹⁵⁶ - MARQUES, A., “Perspectiva da primeira pessoa”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

¹⁵⁷ - Esta nota de rodapé serve para sublinhar que, tal como está no corpo do texto, *a minha citação de Agostinho não deve ser entendida como tendo propósitos exegéticos*. Aparece antes, como qualquer obra literária poderia aparecer, para ilustrar um conceito; eu aproveito a citação para falar acerca do conceito que me interessa.

Se o meu objectivo fosse fazer uma exegese séria do texto, jamais teria escrito o que escrevi, e muitas outras coisas teria escrito que não escrevi. Não teria, por exemplo, dito que tomaria “memória” e “mente” como sendo a mesma coisa – porque, de facto, não o são. Por outro lado, teria explicado melhor em que consiste, para Agostinho, uma “imagem”.

¹⁵⁸ - No artigo que citarei neste subcapítulo, Chalmers refere três características da primeira pessoa: a consciência, a experiência subjectiva e os *qualia*. No meu texto, refiro todas.

O segundo subcapítulo diz respeito à Antropologia Filosófica, mais especificamente à questão: *será que a essência do Homem é ser um animal racional? E, se não, qual é a sua essência, e o que se segue daí para o debate entre realismo externo e interno?* Tendo mostrado que o realismo externo defende que sim, procurarei argumentar contra esta tese. Iniciarei este subcapítulo explicando o que significa dizer que o Homem é, essencialmente, um animal racional. A seguir, mostro que, à luz das perspectivas actuais acerca da evolução do Homem, e supondo que o fisicalismo é verdadeiro, essa tese não é sustentável.¹⁵⁹ Em seu lugar, proponho uma teoria alternativa, sem contudo a desenvolver demasiado, uma vez que o ponto principal é a refutação da tese do realista externo.

A parte final deste subcapítulo é destinada a argumentar a favor da tese de Putnam segundo a qual não existe uma lista de condições necessárias e suficientes que determinem o que faz de “algo” (crença, comportamento...) racional. Há dois problemas com esse argumento, e parte da resposta é comum. O primeiro problema é o seguinte. Conforme já dito, esse argumento é construído a partir da tese anteriormente afirmada, segundo a qual o Homem é, essencialmente, um conjunto de processos biológicos e de constituição biológica. Se este último argumento referido for inválido, a minha premissa para defender que não existe uma série de condições necessárias e suficientes para que algo seja racional desaparece. O segundo problema é que o leitor reparará que, infelizmente, termino essa parte do texto referindo que há uma crítica à tese que estou aí a defender para a qual não tenho resposta. Contra estes problemas, tenho duas respostas, sendo que ambas se aplicam ao primeiro problema e apenas a última aplica-se ao segundo.

Em primeiro lugar, estou convencido de que existem outras maneiras de argumentar a favor daquela ideia. Em segundo lugar, se essa for falsa, isso não torna – imediatamente – o resto da teoria falsa. A tese que estamos a discutir não é considerada por Putnam como sendo central;¹⁶⁰ e, mais importante do que isso, conseguimos compreender que não o é de facto. Ambos os problemas são, portanto, relevantes para esta tese específica, mas não são um problema para a teoria do realismo interno.

Na terceira parte deste capítulo, analiso a seguinte pergunta: “será que existe um ponto de vista sobre um objecto anterior à sua apreensão?” Declarei na “introdução” que o realismo externo defende que não, e que o realismo interno defende que sim.¹⁶¹ Aqui, proponho dois argumentos a favor da segunda resposta.

¹⁵⁹ - Conforme veremos adiante, dizer que o fisicalismo é verdadeiro é mais do que uma suposição. Contudo, nunca é possível justificar tudo por completo. Digamos que, para ter como premissa o fisicalismo, basta dizer o que direi à frente no texto; mas que, se quisesse pressupor o dualismo, mais argumentos seriam necessários que não apenas a negação dos meus argumentos para pressupor que o fisicalismo é verdadeiro.

¹⁶⁰ - As tese centrais do realismo interno estão em: PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição), p. 49-50

¹⁶¹ -Tese 1) do realismo interno: “a questão ‘que objectos compõem o mundo?’ n só pode ser respondida a partir do interior de uma descrição ou teoria acerca desses objectos” cf: “introdução”, a partir de PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 49

Um primeiro reparo que tenho que fazer acerca desta última parte do texto diz respeito à tese que está a ser defendida, em comparação com a tese que Putnam defende na obra citada na última citação dele que fiz. Putnam defende que esta tese é verdadeira, especificamente, acerca da questão “qual é o critério para que algo conte como uma substância individual?” Putnam responde que isso depende do critério que usarmos para considerar algo como uma substância individual, dando vários exemplos para mostrar como diferentes critérios são igualmente razoáveis.¹⁶² A mim, contudo, interessa-me a pergunta original num sentido mais vasto. Interessa-me saber se o sujeito, antes de apreender um objecto, é uma “tábua rasa” em relação a este ou não.

Na primeira hipótese, a representação não altera nada face àquilo que é representado, pelo que a representação de um objecto é uma imagem fiel (também poderíamos dizer “não-contaminada”) daquilo que ele realmente é. Na segunda hipótese, a representação do objecto é alterada devido ao conteúdo mental anteriormente possuído pelo sujeito, que de algum modo se relacione com a nova representação. De acordo com esta ideia, seria feito um “ajuste” ao conteúdo mental do sujeito devido à entrada da nova representação, e esta também seria “ajustada” para poder fazer parte do conjunto de conteúdos mentais do sujeito.

No primeiro argumento, sirvo-me da noção kantiana de “síntese” para defender a minha ideia. No segundo argumento, mostro que a noção de “inconsciente”, bem como o modo como este funciona, é um forte indício a favor da tese segundo a qual a nossa representação de um objecto não é neutra e que, portanto, existe um ponto de vista acerca do sujeito que é anterior à sua apreensão por uma mente. O inconsciente, inexplicavelmente, não é presença vulgar na discussão filosófica.¹⁶³ Contudo, no que se refere ao problema da objectividade, o único modo de o pôr de parte seria defender que existe uma separação rígida entre o conteúdo consciente e inconsciente (ou subconsciente) da mente. Conforme veremos, isso não é o caso.

Há ainda uma clarificação e uma defesa a fazer acerca desta parte do texto. A primeira diz respeito ao uso dos conceitos “inconsciente” e “subconsciente”. Basicamente, como veremos, designam diferentes graus da mesma realidade mental. Para evitar, de cada vez que me pretendo referir às duas, ter de dizer o nome de ambas, usarei apenas o termo “inconsciente”.

A defesa diz respeito ao uso de uma premissa, bem como de bibliografia, oriunda da área da Psicologia. Há um problema bastante relevante no uso de estudos de outras disciplinas como premissa em argumentos filosóficos, que consiste no facto de esses estudos pressuporem, eles mesmos, a posição filosófica a favor da qual o filósofo está a tentar argumentar, cometendo assim o filósofo petição de princípio. Mas este não é um desses casos. Essa premissa deve ser encarada como qualquer outra premissa que resulta

¹⁶² - Cf: “introdução”, tese 1) (incluindo referências).

¹⁶³ - Ferrater Mora, de certo modo, diz o contrário (cf: MORA, F., “Inconsciente”, in *Diccionario de Filosofia E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982), apontando imensos exemplos de filósofos que tiveram o inconsciente em consideração. Contudo, especificamente sobre o problema que analiso nesta tese, nunca vi este conceito ser tomado em conta.

da observação, ainda que o tipo de observação seja diferente do tipo normalmente usado num argumento filosófico.

Disse no começo que o meu objectivo neste capítulo seria atacar o realismo externo. Porém, começam a ser latentes no terceiro subcapítulo algumas ideias que procurarei defender no segundo capítulo.¹⁶⁴ Isso resulta do facto de eu ter procurado responder à pergunta central desta parte do texto afirmando algo de positivo, e não mostrando por que motivo a perspectiva contrária está errada.

¹⁶⁴ - Em verdade se diga que foi quando me apercebi disso que vi que era altura de começar a escrever o segundo capítulo.

1 – O ponto de vista da primeira e da terceira pessoa: caracterização geral e a defesa do realista externo da primazia da terceira pessoa¹⁶⁵

Como definições preliminares de ambos os pontos de vista, aceitemos as seguintes. A perspectiva da primeira pessoa é a perspectiva a partir da qual o sujeito pode ter uma “experiência directa” dos seus estados mentais e, por extensão, de si mesmo enquanto possuidor de continuidade psicológica.¹⁶⁶ A perspectiva da terceira pessoa é aquela que é independente do ponto de vista de qualquer sujeito particular.¹⁶⁷

A característica mais interessante do ponto de vista da primeira pessoa é a seguinte: o seu suporte físico – o cérebro – *parece* ser apenas mais um “sistema físico” – a expressão é de Chalmers – acerca do qual é possível saber-se como funciona, usando métodos similares aos que são usados para saber como funcionam as restantes partes do corpo.¹⁶⁸ Contudo, daí não se segue que seja possível conhecer algo de importante sobre o ponto de vista da primeira pessoa.

Conforme Chalmers diz, “se nós não tivéssemos uma experiência directa da subjectividade, ela iria parecer-nos uma ideia ridícula [...]”, porque não se encaixa na nossa visão científica do mundo.¹⁶⁹ A adicionar a isto, como veremos na nota 172, só

¹⁶⁵ - Ao longo de todo este texto, as expressões “ponto de vista da primeira pessoa”, “racionalidade historicamente situada”, e outras que tais são intercambiáveis entre si, pois exprimem a mesma realidade. O mesmo acontece para “ponto de vista da terceira pessoa”, “ponto de vista objectivo”, ou outras do mesmo género.

Uma parte generosa das ideias para esta parte do texto – especificamente, até à caracterização do “objective self” – é retirada do seguinte texto: CHALMERS, D., “The First-Person and Third- Person Views (Part I)”, disponível em <http://consc.net/notes/first-third.html> (página consultada em 18 de Agosto de 2018). O seguinte texto também foi relevante: MARQUES, A., “Perspectiva da primeira pessoa”, in *Op. Cit.*

Procurei fazer referência a ambos os documentos sempre que possível. Contudo, a precaução e a honestidade intelectual mandam referir que *poderá* haver momentos desta parte do texto nos quais estes textos –sobretudo o primeiro – estejam presentes, ainda que não apareçam aí citados.

¹⁶⁶ - Cf: “Subjectivo”, *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010. Defini a perspectiva da primeira pessoa a partir da definição de “subjectivo” porque esta perspectiva é aquela que permite a cada sujeito compreender a sua subjectividade. O leitor poderá reparar que a definição original não inclui o verbo “poder”. As razões para o incluir serão claras mais adiante.

¹⁶⁷ - Esta definição foi retirada da definição que Nagel atribui à concepção da realidade que é formulada pela “objective view”. Na verdade, poderia mesmo dizer-se que essa é a definição de Nagel para o ponto de vista da terceira pessoa; contudo, ele não usa esta última expressão. Cf: NAGEL, T., *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 70.

¹⁶⁸ - “The third-person view, by contrast, poses no deep metaphysical difficulties. The difficulties here, while not to be underestimated, are in a sense merely technical. From the third-person view, the human brain is (in principle at least) perfectly understandable. It is after all only a physical system - a tremendously complex one, without doubt, but a physical system nevertheless - which like all other such systems, is constituted at the bottom line by microscopic physical parts, obeying the laws of physics. Its behaviour would be totally analyzable and predictable if one had a detailed knowledge of physical principles. From the third person, there is no room for any mystery.” Cf: CHALMERS, D., *Op. Cit.*

¹⁶⁹ - Cf: CHALMERS, D., *Op. Cit.* (para todo o parágrafo). Veja-se, sobretudo, esta parte: “But the first-person is not to be dismissed so easily. It is indeed a glaring anomaly today, in the heyday of the scientific world-view. If it was not for the direct *experience* which all of us have of the first-person, it would seem a ridiculous concept. But it throws up too many problems to be neatly packaged away in the kind of third-person explanation which suffices for everything else in the scientific world. Pity.

com uma mente – que também produz o ponto de vista subjectivo – conseguimos pensar o mundo a partir da terceira pessoa. Este é o nó central que o realista externo procura desfazer, coisa que eu defenderei que não é possível. A subjectividade tem um fundamento físico; e, sendo assim, teria de ter uma explicação física. Contudo, não temos qualquer ideia de como começar sequer a explicar a subjectividade em termos físicos: os fenómenos subjectivos estão, por definição, ligados a um ponto de vista particular, e uma explicação da subjectividade em termos físicos seria, por definição, uma explicação objectiva.¹⁷⁰

A existência simultânea, e aparente incompatibilidade, entre estes dois pontos de vista coloca um problema central, que é o seguinte: *será possível atingir a perspectiva da terceira pessoa?* E, se sim, em que medida?¹⁷¹ O problema coloca-se porque uma tal concepção só pode ser atingida – se puder – por um ser racional a partir da primeira pessoa, conforme já ficou latente atrás. O sujeito não pode, pelo menos num sentido literal, sair de si mesmo.¹⁷²

Enquanto que o realista externo responde “sim” à pergunta do parágrafo anterior, as possíveis respostas do realista interno são várias, e dependem do sentido que dermos à

[...]”

A melhor descrição do problema que nos ocupa é esta: “*What would seem ridiculous from the objective view is almost self-evident from the subjective view. The first person is an anomaly, but it is forced upon us* [italico meu].” CHALMERS, D., *Op. Cit.*

¹⁷⁰ - “If physicalism is to be defended, [e não há boas razões para não o fazer, acrescento eu] the phenomenological features must themselves be given a physical account. But when we examine their subjective character it seems that such a result is impossible. The reason is that every subjective phenomenon is essentially connected with a single point of view, and it seems inevitable that an objective, physical theory will abandon that point of view.”; “If the subjective character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity – that is, less attachment to a specific viewpoint – does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it.” (cf: NAGEL, T., “What Is It Like to Be a Bat?” , in *Philosophy of Mind – a guide and anthology*, org. de John Heil, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 530 e 535 ”

O fisicalismo, por mim referido nesta citação, é a teoria segundo a qual “[...] tudo o que é mental é realmente físico”. Cf: “Fisicismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et al*, Edições 70, Lisboa, 2010.

Convém esclarecer por que motivo é tão pouco perigoso assumir que o fisicalismo é verdadeiro, tendo em conta que é uma resposta a um dos problemas mais discutidos na Filosofia actual: o *problema da mente-corpo*. Este formula-se da seguinte maneira: qual é a relação entre mente e corpo? A questão é que este problema tem duas leituras possíveis. A primeira é: qual é o suporte ontológico da mente? Há duas respostas principais a esta pergunta: o fisicalismo e o dualismo (segundo o qual o suporte ontológico da mente é uma substância radicalmente distinta do corpo e imaterial, à qual tradicionalmente se chamava “alma” (cf: “Dualismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et al*, Edições 70, Lisboa, 2010.) A segunda é: como se processa e qual é a natureza da relação entre a mente e o seu suporte ontológico? (presupondo já uma resposta à primeira interpretação da pergunta).

A influência da ciência levou a que o fisicalismo fosse aceite, com relativamente pouca resistência, como melhor resposta para a primeira interpretação da pergunta. É a segunda interpretação da pergunta que é um dos problemas mais discutidos da Filosofia actual.

¹⁷¹ - Colocando a questão de outro modo: até que ponto podemos formular uma concepção objectiva do mundo? Cf: MARQUES, A., “Perspectiva da primeira pessoa”, *Op. Cit.*

¹⁷² - “[...] l’objectivité présuppose-t-elle l’existence d’une subjectivité qui la pense”, cf: FAYE, E., « Subjectivité », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998. Veremos a seguir que Nagel defende, precisamente, que o sujeito pode sair de si mesmo num sentido figurado, e que é isso que fundamenta uma concepção objectiva do mundo.

palavra “atingir”.¹⁷³ A minha resposta, enquanto realista interno, é: *sim*, na medida em que os estados mentais podem ser olhados como produto da interacção do sujeito com uma realidade que lhe é independente. Contudo, os estados mentais continuam a sê-lo de um sujeito particular. Uma descrição correcta do mundo é produto de um elemento subjectivo – o sujeito – e de um elemento objectivo – o mundo; e, quando o sujeito aprende algo do mundo, esse “algo” entra no domínio de coisas que o sujeito já apreendeu, entrando numa relação com o ponto de vista particular que o sujeito tem sobre a realidade e com as restantes “aprensões” do sujeito. Por isso, a representação não é, nunca, asséptica.

1.1 – Caracterização do ponto de vista da primeira pessoa

O ponto de vista da primeira pessoa diz respeito, *fundamentalmente*, a cada sujeito individual e à ideia que este faz do mundo, e não ao mundo. A relação entre primeira e terceira pessoa é o âmago do problema filosófico apresentado no começo deste subcapítulo. Contudo, é seguro afirmar que há algumas coisas que separam ambas as perspectivas independentemente da teoria sobre o tema que se subscreva. Para ilustrar melhor em que consiste esta perspectiva, talvez seja uma boa ideia recorrer a um texto de um dos primeiros filósofos que lhe deu importância real:

“Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda a espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objectos que os sentidos atingiram. [...]

Quando lá entro, mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero. [...] Lá se conservam, distintas e classificadas, todas as sensações [...] Por exemplo, a luz, as cores e as formas dos corpos penetram pelos olhos [...]

Todavia, não são os próprios objectos que entram [na mente], mas as suas imagens; imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda.

[...] mesmo quando me encontro em trevas e silêncio posso representar na memória, se quiser, as cores e distinguir o branco do preto e todas as demais entre si.”¹⁷⁴

Santo Agostinho apresenta este texto como sendo acerca de uma parte específica da mente: a memória. Contudo, é um bom ponto de partida para falar acerca do ponto de vista subjectivo em geral.¹⁷⁵

¹⁷³ - O próprio Putnam é muito pouco claro acerca deste ponto.

¹⁷⁴ - AGOSTINHO, S., “Confissões”, coordenação da tradução de Lúcio Craveiro da Silva e Elias Couto, Livraria A.I., Braga, 2008, X, 8

A primeira característica relevante da mente que Agostinho refere aqui é que à mente chegam “imagens” por intermédio das percepções (l. 1-2).¹⁷⁶ Esta ideia é repetida no terceiro parágrafo do texto, com maior ênfase (l. 8-10). A segunda é a ideia segundo a qual as imagens que a mente acolhe, embora representando os objectos, não têm que ser uma representação fiel destes (l. 2-4; esta ideia segue-se da primeira). A terceira é a capacidade que o sujeito tem de trazer à consciência as imagens originadas a partir da percepção dos objectos (l. 5-7), mesmo que o sujeito não esteja, fisicamente, perante os objectos (l. 11-13).¹⁷⁷ Isto é possível devido à faculdade da *imaginação*. Esta faculdade tem por objectivo rever e criar imagens mentais.¹⁷⁸

As imagens, por sua vez, podem ser interpretadas, usando a terminologia contemporânea, como uma manifestação dos *qualia* – isto é, como uma presença indirecta destes últimos. Vale a pena referir este último conceito, pois a existência de *qualia* é considerada por Chalmers uma das características da primeira pessoa.¹⁷⁹ Entende-se por *qualia* a experiência directa de uma sensação perceptiva de algum dos cinco sentidos, devido ao contacto do sujeito com um objecto: ou seja, consiste nas características – numa das entradas usadas para esta definição, nomeadas como “qualidades” – do objecto *tal como ele é percebido por um sujeito, e apenas por este*. Portanto, por definição, os *qualia* são uma experiência privada do sujeito, ainda que os objectos – que provocam a existência de *qualia* – sejam públicos.¹⁸⁰ São o primeiro patamar, por assim dizer, no processo de inserção de conteúdo na mente.

Outra das características da primeira pessoa é a consciência, conforme é amplamente reconhecido e referido por Chalmers.¹⁸¹ Portanto, embora esteja ausente do texto atrás citado, direi algo sobre ela. Entende-se por *consciência* a compreensão que o sujeito tem da sua própria actividade mental; a capacidade de o sujeito ser “espectador” – a expressão é de Blackburn – de alguns dos seus estados mentais e, portanto, da sua experiência subjectiva, estando assim atento a esta.¹⁸²

¹⁷⁵ - Na interpretação deste texto, uso “mente” como se significasse o mesmo que “memória” significa para Agostinho. Como é evidente, não significa; mas, conforme já disse, a mim não me interessa aqui fazer uma interpretação fiel do texto de Agostinho, mas sim usar o seu texto para mostrar algumas características do ponto de vista da primeira pessoa. Essas características não são exaustivas, mas sim ilustrativas.

¹⁷⁶ - As imagens são estados mentais que representam ou recriam objectos na mente, sendo que esse “recriar” pode ou não ter por objectivo representar esses objectos tal como eles são na realidade. Cf: BLACKBURN, S., “Imagens” e “Ideia”, in *Op. Cit.*

¹⁷⁷ - Como é evidente, isto não se refere às coisas que o sujeito já tenha esquecido.

¹⁷⁸ - Cf: BLACKBURN, S., “Imaginação”, in *Op. Cit.*; CAYEILL, H., “Imagination”, in *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995.

¹⁷⁹ - Cf: CHALMERS, D., *Op. Cit.*

¹⁸⁰ - Cf: MAUTNER, T. (dir.), “Qualia” in *Op. Cit.*, e BLACKBURN, S., “Qualia”, *Op. Cit.* .

¹⁸¹ - CHALMERS, D., *Op. Cit.*

¹⁸² - Cf: MAUTNER, T. (dir.), “Consciência” in *Op. Cit.*, e BLACKBURN, S., “Consciência”, *Op. Cit.* . A expressão “*alguns* dos seus estados mentais” não vem de nenhuma dessas duas entradas, e procura traduzir a ideia de que não temos acesso a toda a nossa actividade mental, algo que a Psicologia mostra (falaremos sobre isso em 3.2, primeira parte). Uma vez que os *qualia* fazem parte da nossa actividade mental, estes estão entre as coisas acerca das quais podemos ter consciência.

A palavra “atento” é usada por ser a melhor tradução da palavra “awareness”, normalmente usada em Inglês neste contexto.

Resumidamente, a perspectiva da primeira pessoa é um modo de ver (conforme indica a palavra “perspectiva”) que se refere e é posse de cada sujeito individual (conforme indica a expressão “primeira pessoa”). É, como se costuma dizer, “pessoal e intransmissível”, na medida em que um sujeito não pode conhecer a perspectiva da primeira pessoa de outro sujeito enquanto perspectiva da primeira pessoa.

1.2 – Caracterização do ponto de vista da terceira pessoa

A perspectiva da terceira pessoa é um modo de ver o mundo que diz respeito ao mundo tal como ele é; isto é, independentemente do ponto de vista de qualquer sujeito. Putnam chama-lhe “visão de Deus”.¹⁸³ Esta designação aponta para a definição que dei, precisando-a. Uma interpretação um pouco arriscada, mas plausível, desta expressão indicaria que (1) o ponto de vista da terceira pessoa é a-temporal e a-espacial, tal como Deus,¹⁸⁴ (2) aquele que esteja *permanentemente* a ver a realidade a partir desse ponto de vista é onnisciente, também à semelhança de Deus.¹⁸⁵ É onde estarão as Ideias platônicas, e é aquilo que Kant dizia que não podíamos conhecer - a não ser através do pensamento moral - por ser a parte reservada à coisa-em-si e ao númeno.¹⁸⁶

É mais difícil fazer uma caracterização do ponto de vista da terceira pessoa do que da primeira. A ausência quase total de bibliografia acerca do assunto não ajuda. Por esse motivo, preferi analisar a parte da mente que, segundo Nagel, está encarregue de alcançar aquele ponto de vista. Essa parte é o “objective self” e, por coincidência, essa caracterização é essencial para o argumento que se seguirá.

Organizarei em lista, com comentários, as características que Nagel atribui ao “objective self”. Nem todas essas características serão úteis para a refutação que farei da existência desta “faculdade” da mente.¹⁸⁷ Contudo, eu preferi dar uma visão abrangente dela porque, mesmo que não concorde com esta concepção, ela é interessante, entre outros motivos, porque Nagel mostra um distanciamento e cautela notáveis face à restante tradição do realismo externo.

¹⁸³ - PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição), p. 49

¹⁸⁴ - A expressão “visão de lugar nenhum”, de Nagel, também tem este significado.

¹⁸⁵ - Conforme digo no corpo do texto, esta interpretação é arriscada, mas é sustentada pela tradição e é a que me serve para caracterizar o ponto de vista da terceira pessoa.

Note-se que Nagel não defende que isso seja o caso: ele defende que podemos, digamos assim, “visitar” o ponto de vista da terceira pessoa, mas não estar lá em permanência.

¹⁸⁶ - Nem Platão nem Kant usam esta linguagem, pelo que esta é uma interpretação que contemporiza o texto de ambos os filósofos. Porém, esta leitura é autorizada pela descrição que Platão faz das Ideias, bem como pela descrição que Kant faz dos númenos e das coisas-em-si (cf: “contextualização histórica”). Porém, a melhor caracterização – ainda que implícita – do ponto de vista da terceira pessoa na tradição filosófica é feita por Tomás de Aquino na *Suma Contra os Gentios*, a propósito da mente de Deus. Cf: AQUINO, T., *Suma Contra os Gentios*, Volume I, trad. de Odilão Moura, co-edição da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul e Livraria Sulina Editora, 1990

¹⁸⁷ - Sobre o uso do termo “faculdade” para falar do objective self, cf: NAGEL, T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1986, p. 66. Nagel autoriza aí, de certa forma (a sua expressão é “in some sense”), que o “objective self” seja referido por esse termo.

As características do “objective self” são as seguintes:

1.2.1 – A tarefa essencial do “objective self” é procurar uma concepção do mundo que não esteja presa ao nosso ponto de vista:¹⁸⁸

Nagel começa por notar algo que parece ter passado ao lado da tradição realista, pelo menos de um modo explícito: que o sujeito não pode deixar de o ser, isto é, de ser um corpo localizado no espaço e no tempo e com afecções contingentes (1.1).¹⁸⁹ Concede assim um pouco da razão a um dos adversários: o cepticismo. Esta teoria defende que o fecho do sujeito sobre si mesmo é de tal modo que este não consegue conhecer o que está fora de si. Mas Nagel recusa, como sabemos, que o cepticismo seja verdadeiro. Concilia a constatação atrás citada com a recusa do cepticismo afirmando que o sujeito constrói uma ideia do mundo *como se* estivesse fora de si enquanto sujeito; isto é, fora do seu ponto de vista particular (1.1-7).¹⁹⁰ *Desenhar* esta concepção do mundo é a tarefa essencial do “objective self” (1. 6).¹⁹¹

¹⁸⁸ - “Since we can’t literally escape ourselves, any improvement in our beliefs has to result from some kind of self-transformation. And the thing we can do which comes closest to getting outside of ourselves is to form a detached idea of the world that includes us, and includes our possession of that conception as part of what it enables us to understand about ourselves. We are then outside ourselves in the sense that we appear inside a conception of the world that we ourselves possess, but that is not tied to our particular point of view. The pursuit of this goal is the essential task of the objective self. I shall argue that it makes sense only in terms of an epistemology that is significantly rationalist.

The question is how limited beings like ourselves can alter their conception of the world so that it is no longer just the view from where they are but in a sense a view from nowhere [...]” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 69-70

¹⁸⁹ - São exemplo destas afecções os estados psicológicos, a dor ou a doença. Note-se, contudo, que em lugar algum Nagel fala disto; esta é a minha interpretação, não desautorizada pelo texto do filósofo mas livre.

¹⁹⁰ - O uso da expressão “como se” é o mesmo que o de Kant, que usava esta expressão para argumentar por analogia. A minha interpretação desta passagem de Nagel, resumindo, é a seguinte: não sendo possível o sujeito estar fora de si para construir uma ideia do mundo, este deve perguntar-se: como veria eu o mundo, caso não estivesse ligado a esta perspectiva particular? Cf. CAYEILL, H., “As-if”, *Op. Cit.* (Nota: anteriormente, estudei já esta expressão e o seu lugar na Filosofia Crítica de Kant, e devo o uso desta expressão a esse estudo. Não me é possível citar toda a bibliografia então usada, mas também não me parece necessário).

¹⁹¹ - Ponderei um pouco sobre o verbo a usar nesta frase. “Desenhar” é uma excelente opção, uma vez que Nagel não diz que o objectivo do “objective self” é conhecer verdades. O seu objectivo é antes *formar* uma concepção do mundo. Ora, o desenho é uma forma.

Sobre o uso deste verbo, poderá contra-argumentar-se que existe uma desanalogia entre o desenho e a procura de conhecimento: enquanto que o desenho cria aquilo que ainda não existe *enquanto desenho*, o conhecimento é uma representação de algo que é independente de nós. Contudo, Nagel não está neste excerto a falar em correspondência entre as representações do sujeito e a realidade. Está a falar em colocar hipóteses sobre o modo como o mundo é.

O argumento de Nagel, na verdade, é que não podemos deixar de colocar hipóteses acerca do mundo (tal como já vimos na “introdução” que Kant diria, embora que com o objectivo oposto), e que isso faz com que acabemos por pensar que há uma hipótese que faz sentido porque, de facto, é verdadeira.

1.2.2 – A perspectiva da terceira pessoa tem primazia ontológica e epistémica face à perspectiva da primeira pessoa:¹⁹²

O excerto citado em nota é um dos excertos de Nagel que mostra mais vivamente as diferenças entre ambos os tipos de realismo. Seriam várias as ideias a ter em conta, das quais eu destacarei apenas as mais fortes: 1) *essencialmente*, apreendemos o mundo independentemente de um ponto de vista particular, sendo o ponto de vista subjectivo que temos do mundo apenas contingente (l. 5-6); 2); o “eu” inclui na sua concepção objectiva do mundo o ponto de vista subjectivo que contingentemente o aloja (l. 6-9); 3) há “algo” essencial acerca do sujeito que nada tem a ver com o seu ponto de vista subjectivo (l. 10-11).

1.2.3 – A perspectiva da terceira pessoa, conquanto que instanciada em cada ser racional, é uma:¹⁹³

O “objective self” é o ponto de vista da terceira pessoa, instanciado em cada sujeito. Das linhas 1-2 do último excerto citado podemos inferir que todos os seres racionais estão ligados entre si devido à participação no “objective self”. Mas é o que vem nas linhas 2-4 que é mais interessante. Aí, Nagel diz que cada pessoa é um *sujeito particular de uma concepção a-perspectiva da realidade*. Esta frase, em meu entender, explica bem o que Nagel defende que a “objective view” é. A “objective view” é similar a uma faculdade mental – como veremos adiante¹⁹⁴ – que instancia, em cada sujeito particular, a visão de um mundo independente de uma perspectiva subjectiva, apesar de estar encarnada num sujeito com uma visão subjectiva.

¹⁹² - “I am not saying that I individually am the subject of the universe: just that I am *a* subject that can have a conception of the centerless universe in which TN is an insignificant speck, who might easily never existed at all. The self that seems incapable of being anyone in particular is the self that apprehends the world from without rather than from a standpoint within it.

The picture is this. *Essentially* [itálico meu] I have no particular point of view at all, but apprehend the world as centerless. As it happens, I ordinarily view the world from a certain vantage point [...] But the experiences and the perspective of TN with which I am directly presented are not the point of view of the *true self* [italico meu], for the true self has no point of view and includes in its conception of the centerless world TN and his perspective among the contents of that world.

[...] [o facto de ser possível imaginar-se a ‘visão objectiva’ mostra que] something *essential* [itálico meu] about me has nothing to do with my perspective and position in the world.

How can I abstract the objective self from the person TN? By treating the individual experiences of that person as data for the construction of an objective picture. I throw TN into the world as a thing that interacts with the rest of it, and ask what the world must be like from no point of view in order to appear to him as it does from his point of view.” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 61-62

¹⁹³ - “The objective self that I find viewing the world through TN is not unique: each of you has one. Or perhaps I should say each of you is one, for *the objective self is not a distinct identity* [itálico meu]. Each of us, then, in addition to being an ordinary person, is a particular objective self, the subject of a perspectiveless conception of reality.” Cf: NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 63-64

¹⁹⁴ - Em rigor, Nagel não diz que a “objective view” é uma faculdade mental; diz que falará dela como se o fosse. Mas a diferença é pouco clara., motivo pelo qual, ao longo do texto, falo da “objective view” como sendo uma faculdade mental.

Isto *sugere* duas coisas. Em primeiro lugar que, se todos os sujeitos usarem a “objective view”, chegarão a uma descrição similar da realidade - uma teoria filosófica conhecida como “objectivismo”.¹⁹⁵ Em segundo lugar, implica que a separação entre “objectivo” e “subjectivo” é, num sujeito racional, completa, algo que veremos no ponto seguinte.

1.2.4 – Num ser racional, a separação entre subjectivo e objectivo é “total”:¹⁹⁶

Com “separação total”, eu quero dizer que, com a passagem do conteúdo da mente do “subjective self” (que é onde se dá a percepção) para o “objective self”, não há uma tentativa de conciliar ambos, *mas sim uma passagem do menos exacto para o mais exacto*;¹⁹⁷ há uma “ruptura” temporária na mente, efectuada pelo “objective self”.

Explicar ao certo o que significa dizer que duas faculdades da mente são independentes, quando partilham a mesma mente, é difícil, e o texto atrás citado não ajuda muito. A seguir, apresento possíveis explicações, porventura um pouco caricaturais. Não são suportadas pelo texto de Nagel, mas são a minha tentativa de dar sentido à tese atrás analisada, e não se excluem mutuamente:

(a) - Uma vez sendo o sujeito colocado no ponto de vista da terceira pessoa, tudo aquilo que pertence à primeira está fora do seu pensamento consciente, *enquanto pertencente à primeira pessoa*, e vice-versa. Essa colocação do sujeito num ou noutro ponto de vista dá-se, contudo, em momentos específicos do tempo, do mesmo modo que podemos focar uns binóculos, desfocá-los ou não os estar a usar;¹⁹⁸

(b) - O facto de o sujeito ser necessário para “encontrar o caminho” para o ponto de vista da terceira pessoa é irrelevante. O que importa é que o sujeito apreendeu correctamente uma parte do mundo, e o mundo é objectivo;

¹⁹⁵ - Segundo esta teoria, a verdade é independente de qualquer característica contingente do sujeito (cf: MAUTNER, T. (dir.), “Objectivismo” in *Op. Cit.*).

¹⁹⁶ - “I see myself as its subject [do universe] or center when I think of the universe, including TN, in purely objective terms, and identify myself simply as the objective self which is the subject of this conception rather than as anything within its range, such as a physical organism, or the occupant of a particular position in space and time, or the subject of an individual perspective within the world. But I am also TN, and the world is not TN’s world: he is not its subject. He is just one of the people in it, and none of them is its center or focal point. So I am both the logical focus of an objective conception of the world and a particular being in that world who occupies no central position whatsoever [...] What happens when I consider the world objectively is that an aspect of my identity comes into prominence which was previously concealed and which produces a sense of detachment from the world. It then comes to seem amazing that I am in fact attached to it at any particular point. The content of the thought that I am TN can be understood once the objective conception closes over itself by locating the subject that forms it at a particular point in the world that it encompasses.” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 64-65. Uma citação mais directa: “The objective self functions independently enough to have a life of its own. [...]” (cf: NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 65)

¹⁹⁷ - Pelo contrário, para Putnam não há entre ambos uma separação total porque ele pensa que a subjectividade e a objectividade são conciliáveis. Isso nota-se, por exemplo, quando diz que todos os “inputs” mentais são, de algum modo, enformados por conceitos não-naturais (cf: PUTNAM, *Op. Cit.*, p. 54).

¹⁹⁸ - Nesta analogia, os momentos nos quais não estamos a usar os binóculos correspondem aos momentos nos quais não estamos a meter o foco da nossa consciência no ponto de vista da terceira pessoa.

(c) - Se um objecto for representado pela “objective view”, é representado de uma maneira; se for representado pela “subjective view”, é representado de outra maneira.

Eu inclino-me para (a), mas não há suporte suficiente no texto para que nos possamos decidir por qualquer uma das interpretações.¹⁹⁹

1.3 - O que podemos retirar disto?

A conclusão que podemos fazer desta enumeração de características do “objective self” é bastante evidente: *é possível um sujeito racional elevar-se acima da subjectividade, alcançando assim o ponto de vista da terceira pessoa.*

Se o “objective self” é a faculdade racional, por excelência, do ser humano; se, como vimos em 1.2.2, tem primazia ontológica face à “subjective view”, e se, como vimos em 1.2.4, a separação entre a faculdade dedicada à subjectividade e aquela que se dedica à objectividade é completa, então conclui-se daí que, para Nagel, o ser humano é, essencialmente, um animal racional.²⁰⁰ Esta tese remonta, pelo menos, a Aristóteles.²⁰¹ É para a sua análise e contra-argumentação que agora nos viramos.

¹⁹⁹ - No final do livro, Nagel diz algo que parece colocar em causa a tese da separação entre objectivo e subjectivo: “[...] even though morality has to emerge from an impersonal standpoint, that standpoint must take into account the kind of complex beings for whom it is being devised. The impersonal is only one aspect of their nature, not the whole of it. What it is reasonable to ask of them, and what is impersonally expected of them, should reflect this.” NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 202. Porém, se aceitarmos que (a) é verdadeira – mesmo que não a aceitemos enquanto explicação da tese da separação –, o problema desaparece. A chave para perceber isso é a seguinte parte do excerto: “The impersonal is only one aspect of their [dos seres humanos] nature [...]” Ora, se (a) é verdadeira, isto significa que as nossas expectativas acerca do comportamento moral dos seres humanos não devem ser demasiadas porque, para que o Homem aja correctamente, todo o processo conducente à acção moral tem de ser feito com a “objective view” a focar esse processo (curiosamente, isto resultaria numa ética próxima da minha interpretação da ética de Kant).

²⁰⁰ - Embora, no texto citado em 1.2.2, Nagel refira apenas um sujeito individual, precebe-se tacitamente que ele está a falar de cada ser humano.

²⁰¹ - TRIGG, R., *Ideas of Human Nature – an Historical Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, pp. 26-29

2 – Duas ideias acerca da racionalidade: não é a essência do Homem e os critérios de racionalidade são abertos

2.1 – O Homem é um animal racional, mas não é *essencialmente* um animal racional

Na “introdução”, defini a racionalidade como “[...] o conjunto de faculdades ou processos cognitivos que nos mostram que crenças devemos ter acerca do mundo e que acções devemos fazer, se quisermos ter crenças e acções que estejam conforme a um qualquer fundamento ontológico não inteiramente dependente do sujeito; é a *faculdade responsável por o sujeito ter alguma relação com o “fundamento inteligível” da realidade*, com o objectivo de nela nos orientarmos.”²⁰²

Conforme vimos atrás, Nagel defende que o Homem é, *essencialmente*, um animal racional, não sendo o único realista externo a defender essa tese. Procurarei mostrar que esta perspectiva é falsa. Como consequência, a conjunção das três teses enunciadas em 1.3 é falsa. Para argumentar a favor desta conclusão, há dois pontos que é necessário esclarecer.

O primeiro ponto é o seguinte. Ninguém duvida que o Homem é um animal racional. Mas é a palavra “essencialmente” que é importante aqui. A essência de um objecto é uma determinada propriedade se, e só se, sem essa propriedade, “ela [o objecto] não poderia ser o que é”.²⁰³ Por exemplo: Sócrates é um ser humano essencialmente, mas é careca contingentemente; pode existir, enquanto Sócrates, e ser careca, ou não ser careca, mas não pode existir, enquanto Sócrates, sem ser humano. Se não fosse humano, então não seria o objecto que conhecemos como “Sócrates”.²⁰⁴ Portanto, o Homem é

²⁰² - Cf: “Razón”, in MORA, J. F., *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982 ; KHODOSS, F., «Raison», *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição); CHERNIAK, C., “Racionalidade”, in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, dir de João Branquinho *et all*, 2005, disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf> [citado a partir da “introdução”].

²⁰³ - Cf: “Essência”, in BLACKBURN, S., *Dicionário de Filosofia*, trad. de Desidério Murch *et all*, Gradiva, 2007

²⁰⁴ - Cf: “Essencialismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010.

Veja-se com atenção o seguinte texto: “*O essencialismo é a tese de que os objectos têm propriedades essenciais não-triviais.* [itálico meu] Que os objectos têm propriedades essenciais é evidente; a questão é saber se têm propriedades essenciais não-triviais. Por ‘propriedades essenciais triviais’ entende-se as propriedades que um dado objecto tem de ter por razões exclusivamente lógicas. [...] *Outra coisa muito diferente é saber se Sócrates tem a propriedade essencial de ser humano, que é outra maneira de perguntar se Sócrates poderia ter sido outra coisa que não humano* [itálico meu]” Cf: MURCHO, D., “Essencialismo e designação rígida”, in https://criticanarede.com/met_designacao.html (página consultada em 17 de Julho de 2019).

A questão de saber se há uma essência para o Homem – e, em caso afirmativo, que essência é – é o tema central da Antropologia Filosófica (cf: o primeiro artigo citado nesta nota).

essencialmente um animal racional se, e só se, se não for racional, não pudermos dizer que é a espécie “Homem”.

O segundo ponto é o seguinte. Uma propriedade é a essência de um objecto só se essa propriedade não emergir de outras características do objecto. Se a suposta “essência” do objecto emergir de outras características daquele então, provavelmente, essas características serão a essência do objecto.²⁰⁵ Se, por exemplo, o ouro é amarelo devido à sua composição química, então é possível que existam peças de ouro que não sejam amarelas. E, por sua vez, esta referência à composição química remete-nos para uma série de partículas químicas – um *conjunto* de características da espécie, portanto – que fazem com que o ouro, de facto, seja ouro.

Mas imaginemos que a cor deste material resultava de apenas uma dessas partículas e que, numa peça de ouro, essa partícula não existia. O objecto teria outra cor; contudo, não faz sentido afirmar que não seria uma peça de ouro apenas devido a uma partícula. Do mesmo modo, não dizemos de alguém com uma anomalia genética que não é um ser humano, apesar de a maior parte dos seres humanos ter certos factores genéticos comuns entre si.²⁰⁶

Conforme vimos atrás, o fisicalismo é a melhor resposta para o problema da mente-corpo. Portanto, segue-se daí que a explicação para a origem da racionalidade é uma explicação a partir da forma como o corpo humano funciona de modo a possibilitar a emergência da razão.

Ora, actualmente a Antropologia dá-nos uma explicação bastante aceitável de como a nossa capacidade mental aumentou exponencialmente. Esta história começa com o avanço da bipedia, isto é, da capacidade de o Homem se apoiar apenas em dois membros. Como resultado dessa evolução, o Homem passou a andar erecto. Este último facto, por sua vez, terá permitido, ou implicado,²⁰⁷ o aumento do volume do cérebro, a possibilidade de usar as mãos – com todos os progressos tecnológicos que isso trouxe – e, possivelmente, o desenvolvimento da fala. Em paralelo, os nossos antepassados passaram a ter uma alimentação carnívora, o que levou a um aumento da energia

²⁰⁵ - Não me vou alongar neste ponto, mas também existe a hipótese de se ter de abandonar ambas as características, ou conjuntos de características, como possíveis essências do objecto.

²⁰⁶ - O exemplo do ouro é dado em: “Essência”, in BLACKBURN, S., *Op. Cit.*; Há, por exemplo, uma desordem genética que afecta apenas as raparigas e que consiste na ausência de um dos cromossomas. O meu argumento “ganha vida” se o leitor imaginar o risco de se dizer que “X é um membro da espécie *Homo Sapiens Sapiens* se, e só se, tem 46 cromossomas” (o número habitual). Cf: BASS, P. F., *et al.*, “Turner Syndrome (Monosomy X) in Children”, disponível em <https://www.urmc.rochester.edu/encyclopedia/content.aspx?contenttypeid=90&contentid=p02421> (página consultada em 18 de Julho de 2019).

Apesar de eu estar claramente a inclinar-me para aí com estes exemplos, não desejo comprometer-me com o anti-essencialismo; esse debate não é aquilo que me interessa nestas linhas.

A inspiração remota para este parágrafo é o livro *O Nomear e a Necessidade*. Cf: KRIPKE, S., *O Nomear e a Necessidade*, trad. de Ricardo Santos e Teresa Filipe, Gradiva, Lisboa, 2012

²⁰⁷ - Esta dúvida está presente no texto do qual estas infortunações foram retiradas. Cf: SEYTRE, B., e HUBLIN, J.J., *No tempo em que outros Homens viviam na Terra – novas perspectivas sobre as nossas origens*, trad. de Pedro Carvalho, Publicações Europa-América, Mem Martins, 2009, p. 24

consumida e a uma digestão que consome menos energia, o que serviu para dar mais energia ao funcionamento do cérebro.²⁰⁸

Estas condições fizeram com que o cérebro humano se desenvolvesse de tal forma que a percepção que o Homem tem do mundo se distinguiu qualitativamente face à dos demais animais. Uma das características dessa “diferença qualitativa” (a expressão é de Cassirer), mas não necessariamente a única – desejo não me comprometer quanto a esta questão – é a racionalidade.²⁰⁹ A conclusão a retirar é, pois, a seguinte: o Homem não é, essencialmente, um animal racional. Não é fácil definir o que o Homem é, pela positiva. Contudo, se o fisicalismo for verdadeiro, a essência do Homem terá de ter algo a ver com a sua constituição biológica – isto se, de facto, o Homem tiver essência alguma.

2.2 – A racionalidade como um conjunto de critérios abertos

Disse, na “introdução”, que uma das teses secundárias do realismo interno é a tese segundo a qual os critérios de racionalidade são abertos. Isto significa que não há nada que seja comum a todas as crenças racionalmente justificadas. O único modo de compreender a natureza da racionalidade é teorizar novas concepções da razão, num processo sem fim.²¹⁰ Procurarei agora mostrar que essa tese é suportado pela conclusão acerca da racionalidade à qual chegámos no subtítulo anterior.²¹¹

²⁰⁸ - Retirei as informações deste parágrafo, até aqui, do seguinte texto: SEYTRE, B., e HUBLIN, J.J., *No tempo em que outros Homens viviam na Terra – novas perspectivas sobre as nossas origens*, trad. de Pedro Carvalho, Publicações Europa-América, Mem Martins, 2009, p. 23-33. Apesar de eu ter considerado desnecessário colocar aspas, este parágrafo segue esse texto de muito perto.

²⁰⁹ - Cassirer defende que a racionalidade é apenas um dos vários “subsistemas” – a expressão é minha – do “sistema simbólico” do Homem; aquela não existe por si só, estando antes integrada neste último. O “sistema simbólico”, por sua vez, é um “meio artificial” (esta expressão também é de Cassirer) que medeia a relação entre o Homem e a realidade, sendo composto por “[...] formas linguísticas, símbolos místicos ou ritos religiosos [...]”; é aquilo que faz com que exista a tal “diferença qualitativa” entre o Homem e os demais animais. Cf: CASSIRER, E., *Ensaio sobre o Homem – Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, trad. de Carlos Branco, Guimarães Editores (não é visível nem a data nem a cidade de edição), pp. 51-55.

Uma questão interessante consiste em saber se a racionalidade é, de facto, um subsistema simbólico tal como a religião ou a mitologia ou se é antes um *ideal regulador* de todos esses sistemas simbólicos. Mais à frente, usarei o termo “racionalidade” no segundo sentido, que é incompatível com as ideias de Cassirer. Isto, contudo, não afecta o meu ponto principal, que é o seguinte: *foram as circunstâncias físicas referidas que fizeram com que o Homem tivesse uma percepção do mundo qualitativamente diferente da dos demais animais*. Tudo o que, neste nota, está dito é apenas uma contextualização para que o leitor perceba de onde vem a expressão “diferença qualitativa”, bem como a sua especificidade no contexto do texto de Cassirer.

²¹⁰ - “The way to develop a better understanding of the nature of rationality – the only way we know – is [...] to develop better philosophical conceptions of rationality. (An unending process; but that is as it should be.)”. Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 103-105

²¹¹ - Antes do próximo parágrafo, vamos definir algum vocabulário relevante. “Biologia” entende-se, aqui, bem como nos momentos atrás nos quais usei este conceito, como sendo a estrutura orgânica que faz com que os seres vivos se mantenham vivos e se possam reproduzir. Entendo por “cultura” “O modo de vida de um povo [...]”; isto inclui, mas não se limita, aos seus valores, crenças, hábitos diários e organização política (cf: “cultura”, in BLACKBURN, S., “cultura” *Op. Cit.*; note-se que nem todas as “partes” da cultura são referidas nesses verbete).

Não sendo vulgar, considero ser adequado responder a uma objecção ao argumento antes de o expor. Esta objecção tem a ver com a diferença entre as concepções culturais dos meios e fins adequados e as concepções filosóficas (ou pretensamente racionais *par excellence*). Neste argumento, irei identificar “cultura” e “concepções de racionalidade” como sendo a mesma coisa. De facto, nem todas as culturas têm explícita uma concepção de racionalidade, mas *todas as concepções de racionalidade têm explícita uma cultura*, porque emanam de uma delas. Isso não significa que ambas sejam, para usar uma expressão de Kuhn, “incomensuráveis”.²¹²

Mesmo aquilo a que Putnam chama “concepção científica da racionalidade”, que tem tido um sucesso muito maior do que as restantes em explicar o mundo, resultou de condições históricas e naturais contingentes. O facto de ter tido muito sucesso não implica que tenha uma origem mais privilegiada do que as outras.²¹³ Mas o facto de resultar de um meio físico e social contingente não significa que esteja em pé de igualdade com as outras, qualitativamente falando; apenas que, como referido, não tem uma *origem* privilegiada.

Comecemos o argumento por estabelecer a seguinte tese acerca do Homem: o Homem é um composto de biologia e cultura. Esta tese é universalmente aceite hoje em dia. Mas são os detalhes da relação entre biologia e cultura que me interessam. Essencialmente, podemos dizer que existem certos “objectivos” e “limitações”, como diz Mischa Titiev, que a biologia impõe ao ser humano.²¹⁴ Contudo, todas as manifestações culturais são alicerçadas na biologia,²¹⁵ e a biologia – isto acrescento eu – alicerça um conjunto enorme de possíveis manifestações culturais passadas, presentes e futuras. Isto é-nos sugerido, desde logo, pela incrível variedade de comportamentos e manifestações culturais conhecidas. Nas palavras de Titiev, “[...] é a biologia quem dá o tom da

²¹² - Para além da definição de racionalidade atrás dada, existem ainda dois tipos de racionalidade distintos: racionalidade instrumental e a racionalidade final. A primeira procura saber que meios devemos usar para alcançar um certo fim considerado correcto; a segunda procura saber que fins devemos considerar correctos. A cultura é, no fundo, a interpretação que um povo faz desses meios e fins. Conquanto que esta diferença seja extremamente conhecida, não consegui encontrar uma definição em lado algum (apesar de ter encontrado algo muito próximo: cf. BLACKBURN, S., “Raciocínio instrumental”, *Op. Cit.*) Putnam, contudo, refere essa diferença.

Esta é uma definição do conceito de “cultura” que se pode derivar da definição por mim dada anteriormente, mas está também latente no livro *Padrões de Cultura*, de Ruth Benedict (cf: trad. de Alberto Candeias, Livros do Brasil, Lisboa (não é visível a data de edição). A incomensurabilidade dá-se quando “[...] não [existe] um ponto de vista neutro a partir do qual se consiga uma avaliação objectiva dos méritos de uma teoria [ou cultura] em comparação com os da outra.” Cf: BLACKBURN, S., “Comensurável”, *Op. Cit.*

²¹³ - Usando uma imagem muito medieval: não significa que resulte da luz da razão.

²¹⁴ - Como um limite que a biologia impõe à vida em sociedade, Titiev dá o curioso exemplo dos homens que são prostitutas, referindo que a biologia lhes impõe, devido à sua fisionomia, um limite à quantidade de vezes que podem ter relações sexuais que não está presente nas prostitutas.

Como um objectivo que a biologia impõe ao Homem, Titiev dá o exemplo da existência de hábitos alimentares. Cf: TITIEV, M., *Introdução à antropologia cultural*, trad. de João Pereira Neto, Fundação Calouste Gulbenkian, 11ª edição (não é visível a data de edição), p. 79

²¹⁵ - “[...] esta [a cultura] repousa sobre alicerces biológicos [...]” (cf: TITIEV, M., *Op. Cit.*, p. 79).

música, mas [...] é a cultura quem fixa o modelo da dança.”²¹⁶ Eis um exemplo extremo – e bastante divertido – da permissividade da biologia: temos genes que nos fariam crescer uma cauda, “[...] caso fossem activados.”²¹⁷

Ora, se o Homem é, essencialmente, um conjunto de processos e composição biológica, se todas as concepções de racionalidade emanam de uma cultura, se tudo o que o faz parte de uma cultura é permitido pela biologia, e se a biologia é extremamente permissiva nesse aspecto, então segue-se que não há um conjunto de condições necessárias e suficientes para que algo seja considerado racional. Só haveria se a biologia as impusesse, o que não é o caso.

²¹⁶ - TITEV, M., *Op. Cit.*, p. 79. Pegando no exemplo, dado atrás, por este mesmo autor: todas as culturas têm hábitos alimentares. Porém, a sua frequência e horários, por exemplo, são culturalmente determinadas.

²¹⁷ - Cf: BRYSON, B., *Breve História de Quase Tudo*, trad. de Daniela Garcia, Quetzal Editores, Lisboa, 2005, p. 406

3 – Será que existe um ponto de vista (ou teoria) acerca de um objecto que seja, num certo sentido, anterior à nossa apreensão desse objecto?

Defenderei que a resposta certa à pergunta do título é “sim”. Mas, antes de continuar, temos de definir o que entendo, neste contexto, por “teoria”, uma vez que este é um conceito que introduzirei agora e que tem aqui, como veremos, um sentido muito diferente do habitual. Defina-se assim: uma teoria é um conjunto de conteúdos mentais que procuram descrever o mundo, ou pelo menos uma parte dele.²¹⁸

Esses conteúdos mentais não resultam todos, directamente, do mundo exterior, porque neste contexto o termo “teoria”, como já disse, tem aqui um sentido diferente daquele que é usado em Filosofia ou nas ciências. Uma teoria, neste contexto, é uma visão geral do mundo, ou pelo menos uma visão geral de alguma parte do mundo. Aproxima-se daquilo que designamos por “preconceito”, no sentido em que, antes de apreender um conteúdo mental novo, o sujeito já tem uma ideia sobre aquilo que o objecto que deu origem a esse conteúdo é.

O realista interno considera que a imagem que o sujeito tem do mundo não pode nunca ser inteiramente objectiva.²¹⁹ Contudo, o realista externo defende que uma descrição objectiva do mundo exclui qualquer elemento subjectivo. Disse na “introdução” que isso significa que a representação mental é asséptica face àquilo que é representado. Ou seja, a representação mental de um objecto não tem nenhum “acrescento” em relação àquilo que o objecto de facto é. Contudo, esta tese resulta de uma compreensão errada daquilo em que consiste uma representação mental. Especificando, essa tese parte das premissas segundo a qual cada representação mental é algo de isolado na mente do sujeito.

3.1 – Primeiro argumento, ou uma visão neo-kantiana acerca deste assunto

Introduzirei agora o conceito kantiano de “síntese”, do mesmo modo que Kant o introduz. Kant começa por dizer que as representações mentais do sujeito só o são se pertencerem a uma mente.²²⁰ O argumento a favor desta tese é conceptual: se não

²¹⁸ - BLACKBURN, S., “Esquema conceptual” *Op. Cit.*; “Teoria”, in MAUTNER, T., (dir.) *Op. Cit.* Usei a definição de “esquema conceptual” porque este conceito é próximo daquilo que “teoria” pretende, aqui, significar (para perceber essa proximidade, cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 52).

Note-se que a definição original – a do segundo verbete – inclui “proposições” onde coloquei “conteúdo mental”, o que não é, de todo, inocente.

²¹⁹ - Isso (ou, na verdade, algo mais forte do que isso) está implícito, por exemplo, na descrição que Putnam faz da Filosofia de Kant, tendo em conta que Putnam considera o prussiano como o primeiro filósofo a propor uma forma de realismo interno: “*Nothing at all we say about any object describes the object as it is ‘in itself’, independently of its effect on us [...]*” Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 61; é na página anterior que Putnam insinua que Kant foi um realista interno *avant la lettre*.

²²⁰ - Na verdade, ele diz antes que as representações mentais do sujeito só o são se pertencerem a uma *consciência*. Fiz esta alteração porque serve os meus propósitos argumentativos – embora, em todo o caso, só exista consciência onde existir uma mente.

pertencerem a uma mente, não são representações.²²¹ Mas, se todas as representações pertencem a uma mente, então a mente tem de as "arrumar". Kant defende que a mente faz essa "arrumação" através do conceito de *síntese*: consiste este no "acto do entendimento" – expressão de Kant - pelo qual se dá, no sujeito, a unidade das suas representações. Essa unidade implica que as representações estão unidas ao sujeito, conforme se deriva do conceito de "representação" e estão, também, unidas entre si no sujeito.²²²

A parte que a mim me interessa diz respeito ao facto de as representações estarem unidas, entre si, no sujeito. Ora, se isso é verdade, então segue-se que as representações criam entre si, na mente, uma teia de relações que não corresponde à teia de relações que existe entre os objectos que essas representações representam.²²³ Um excelente exemplo disto é-nos dado pelas mnemónicas ou outros truques para recordar informação. Nesses casos, criamos uma relação entre a informação e um conjunto de factos que nada têm, de um ponto de vista objectivo, a ver com a informação mas que, de algum modo, fazem com que nos lembremos desta.

Para perceber o que significa isto, vamos pressupor que a realidade, como um todo, é coerente. Imaginemos um sistema de crenças que seja, globalmente, correcto – isto é, na qual os seus "nós cruciais", pelo menos, estejam certos²²⁴. Neste sistema de crenças, naturalmente, existe algo que justifica cada crença. Contudo, tendo em conta o conceito de "síntese", é muito difícil que as crenças sejam justificadas, na mente do sujeito, por aquilo que realmente faz, a partir do ponto de vista da terceira pessoa, com que essa crença seja verdadeira.²²⁵

²²¹ - "O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim" B 132-133.

Caso o leitor deseje contra-argumentar que a frase "O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações [...]" pretende dizer algo que não aquilo a que, no corpo do texto, chamo "o argumento conceptual", remeto-o para a definição dada atrás de "representação mental": "A representação mental é a [...] faculdade subjectiva de um sujeito tomar conhecimento do mundo ou dos objectos que o rodeiam"; após a observação, o sujeito simboliza, na sua mente, aquilo que observou, sendo esse símbolo uma representação, na mente, do objecto. Cf. MARQUES, A., "Representação", in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>) (cf: "introdução").

²²² - B 129 – 130

²²³ - Veremos adiante que Schopenhauer já havia dito isto.

²²⁴ - A noção de "nós cruciais" é apresentada por Baggini nestes termos: "Ao argumentar que as crenças se encaixam numa 'teia' mutuamente sustentadora ao invés de assentarem num ou dois fundamentos centrais, o coerentista não tem de afirmar que todos os pontos nesta teia são de igual importância. É simplesmente óbvio, por exemplo, que o princípio da não-contradição é vital para qualquer teia de crenças coerente permanecer intacta, ao passo que pouco ou nada depende, para a maior parte de nós, da verdade acerca da temperatura em Nova Iorque a 7 de Maio de 2002.

Portanto, o coerentista deve aceitar que certos pontos na teia de crença são mais importantes do que outros para manter intacta a teia de crenças justificadas. São vitais porque são a que chamamos 'nós cruciais' - crenças às quais muitas outras crenças na teia estão conectadas e que são necessárias para manter a rede." BAGGINI, J., *Op. Cit.*, p. 44

²²⁵ - Reencontraremos estas ideias no segundo capítulo.

Ou seja: o sujeito cria, de certa forma, uma nova versão do mundo para si.²²⁶ Como consequência, cada nova aquisição de conhecimento por parte do sujeito incorpora-se nessa versão do mundo – a tal “teoria”. Uma vez tendo uma teoria, o sujeito não consegue não a relacionar com a nova representação. Para o fazer, teria de isolar essa representação na sua mente, nunca a pensando na sua relação com outros conteúdos mentais. Uma vez que o pensamento consiste, essencialmente, na relação de várias representações, o sujeito nunca poderia usar essa representação para pensar.²²⁷

3.2 – Segundo argumento: o inconsciente como “teoria”

A *primeira premissa* deste argumento é a seguinte: conforme vimos atrás, a separação entre a faculdade objectiva e subjectiva não é completa.²²⁸ Mas, nesse caso, isso implica que existe, pelo menos, alguma relação entre ambas as faculdades. Essa relação é explicável a partir da explicitação das noções de “inconsciente” e “subconsciente”. Já aludi atrás ao facto de que nem todos os nossos conteúdos mentais são conscientes, embora os filósofos não costumem considerar este facto relevante. Mas, na realidade, ele é relevante.

Para explicar os diferentes níveis de consciência da mente, Freud comparou a mente a um icebergue. A ponta do icebergue – ou seja, a parte mais pequena mas visível – é o conjunto dos pensamentos conscientes. A parte debaixo de água é o inconsciente. É a maior parte da massa do icebergue, capaz de afundar um navio ou a sanidade mental de uma pessoa, mas é invisível à superfície.²²⁹ Os conteúdos inconscientes da mente são aqueles acerca dos quais não estamos cientes; isto é, que temos na mente mas não são passíveis de pensamento explícito. Por “pensamento explícito” entendo a possibilidade de ter acerca desse conteúdo mental um pensamento de segunda ordem; ou seja, um pensamento acerca do qual eu possa pensar que estou a pensá-lo²³⁰. O subconsciente, por sua vez, está “a meio caminho” entre a consciência e o inconsciente”.²³¹

²²⁶ - Esta “versão” não é, note-se, uma visão errada apenas por ser a versão de um sujeito particular. Há “versões” da realidade com diferentes graus de proximidade com a verdade – isto é, como o ponto de vista da terceira pessoa. Desenvolverei este assunto mais adiante.

²²⁷ - Claro que se pode objectar que é possível, teoricamente, isolar esse pensamento. Mas, em primeiro lugar, eu tenho dúvidas que de facto o seja: quando o sujeito está a pensar não tem, pelo menos em muitos casos, controlo acerca daquilo que está a pensar. Em segundo lugar, mesmo que isso seja teoricamente possível, é praticamente impossível na prática.

²²⁸ - Se o “objective self” é a faculdade racional, por excelência, do ser humano; se, como vimos em 1.2.2, tem primazia ontológica face à “subjective view”, e se, como vimos em 1.2.4, a separação entre a faculdade dedicada à subjectividade e aquela que se dedica à objectividade é completa, então conclui-se daí que, para Nagel, o ser humano é, essencialmente, um animal racional.” (retirado de 1.3). Mas o ser humano não é, essencialmente, um animal racional (retirado de 2.1); logo, se usarmos a regra da simplificação, deduzimos que a separação entre a “objective” e “subjective view” (para usar as expressões de Nagel) não é completa.

²²⁹ - McLEOD, S., “Unconscious mind”, in *Simply Psychology*, 2015 (data da segunda edição), disponível em https://www.simplypsychology.org/unconscious-mind.html?fbclid=IwAR28pGIOHrOrZIG2b_uC4-Ee6LtgZtaZyJX0fxhTL1pWwzdt7lpiGXqs2Uc (página consultada em 11 de Agosto de 2019)

²³⁰ - O que se resume na seguinte frase: é a capacidade de pensar “eu estou a pensar acerca disto [em que ‘isto’ é o conteúdo do pensamento de primeira ordem]”.

Feita a definição destes dois conceitos, é agora tempo de esclarecer qual é a relação entre as faculdades subjectiva e objectiva da mente. Essa relação tem a seguinte característica principal: *é possível – e, na verdade, bastante comum – um pensamento racional ter origem em factores não-rationais*²³². Isso acontece porque o conteúdo inconsciente da mente interage, de mil e uma formas, com o conteúdo consciente.²³³

3.2.1 – Será que a equivalência entre “racional” e “consciente” faz sentido? Resposta a uma possível objecção

Neste argumento, pressupus que “consciente” equivalia a “racional” e que “inconsciente” equivalia a “irracional”. Contudo, a psicologia contemporânea considera esta ideia antiquada, porque o inconsciente também procura meios para atingir fins, o que é uma das funções da razão.²³⁴ Porém, eu insisto teimosamente que aquelas equivalências fazem sentido, uma vez que a racionalidade enquanto procura de meios para atingir um fim não é a capacidade distintiva da racionalidade tal como o Homem a possui. Se assim fosse, os animais partilhariam da racionalidade humana, pois sabem calcular meios para atingir um fim.

A capacidade distintiva da racionalidade humana é a *reflexão*. Conforme vimos atrás, esta consiste na capacidade que o sujeito tem de analisar as suas próprias operações

Este conceito é adaptado do conceito “desejo de segunda ordem”, presente na seguinte obra: FRANKFURT, H., “Freedom of the will and the concept of a person”, in *Metaphysics – a guide and anthology*, ed. de Tim Crane e Katalin Farkas, Oxford University Press, Oxford, 2004, p.686

²³¹ - Em psicanálise, o inconsciente é a parte da mente na qual está aquilo que foi “reprimido” – expressão de Mautner -; o subconsciente é a parte da mente na qual está aquilo “[...] que pode ser facilmente ‘chamado’ à consciência”. Cf. - McLEOD, S., in *Op. Cit.*; MAUTNER, T., (dir.), “Inconsciente”, in *Op. Cit.*.

Existe uma relação estreita entre “inconsciente” e “subjectividade”, que é a seguinte: o inconsciente é único para cada sujeito, porque corresponde a experiências individuais e ao impacto que tiveram no sujeito. Por outro lado, pelo menos algum conteúdo consciente pode ser partilhado por diferentes sujeitos (por exemplo: duas pessoas diferentes podem ter na sua mente o conteúdo mental “o nome daquela rapariga é Rosa”, referindo-se à mesma rapariga).

²³² - Por “pensamento racional” entendo, aqui, um pensamento que pretenda estabelecer uma conclusão (mesmo que, de facto, não a estabeleça). Por “factores não-rationais” entendo aqueles que não resultam, nem passam pelo crivo, do pensamento reflectido. Podem ser conteúdos mentais acerca dos quais estamos inconscientes ou subconscientes; mas também podem ser pensamentos que nos são impostos pela sociedade, como a religião.

Repare-se que estou a equivaler “racional” a consciente” e “irracional” a “inconsciente”. Falarei sobre o tema de seguida.

²³³ - Cf. BARGH, J., “Our unconscious mind – Unconscious impulses and desires impel what we think and do in ways Freud never dreamed of”, in *Scientific American*, Janeiro de 2014, disponível em: http://www.pscience.com/wp-content/uploads/2013/12/UNCONSCIOUS-unconscious-mind-shapes-our-day-to-day-interactions-Bargh-SciAm-2013.pdf?fbclid=IwAR3elCnZlt2gZ8HTc1yb_UrtzgWKA1C90YRtlqdvFbsVYcayAIVwv4dLPS0 (página consultada em 11 de Agosto de 2019)

²³⁴ - “Sigmund Freud’s massive body of work emphasized the conscious as the lair of the irrational, but contemporary cognitive psychologists have recast the Freudian worldview into a less polarized psychological dynamic. Both types of thought process, it turns out, help us adapt to the protean demands of a species that survives by marshaling the mental firepower hunt a Stone Age mastodon [...]” cf: BARGH, J., *Op. Cit.* Para a asserção de que a procura de meios para atingir fins é uma característica da razão, cf: BLACKBURN, S., “Raciocínio instrumental”, *Op. Cit.*

mentais.²³⁵ Esta capacidade implica, portanto, que o sujeito tem pensamentos de segunda ordem acerca dessas operações.²³⁶ Distingue a nossa vida mental da dos demais animais porque, apesar de os animais terem conteúdo mental, não *sabem* que o têm. Este conhecimento de algum conteúdo mental é precisamente a ideia presente na reflexão. Portanto, “consciente” equivale, de facto, a “racional”, no sentido de “racional” que nos interessa.

²³⁵ - Cf: “Reflexão”, in MAUTNER, T., *Op. Cit.*; “introdução”.

²³⁶ - Cf: FRANKFURT, H., *Op. Cit.*

Por exemplo: “eu penso que este argumento é válido”.

4 – Conclusão do primeiro capítulo

A primeira e segunda partes deste capítulo formam, em conjunto, um argumento contra o realismo externo, conforme já ficou implícito em 1.3. Na primeira parte, vimos quais são as características principais que Nagel atribui à faculdade da razão, por ele denominada “objective self”. Em 1.3, disse que três dessas características eram condição conjuntamente suficiente para que o Homem fosse, essencialmente, um animal racional. Na segunda parte, argumentei que a essência do Homem não é a racionalidade, do que segue, por *modus tollens*, que essas características não são condição conjuntamente suficiente para que o Homem seja, essencialmente, um animal racional. Agora é a hora de argumentar a favor desta condicional: se o “objective self” é a faculdade racional do ser humano, se tem primazia ontológica e epistêmica face à “subjective view”, e se a separação entre a faculdade dedicada à subjectividade e aquela que se dedica à objectividade é completa, então conclui-se daí que, para Nagel, o ser humano é, essencialmente, um animal racional.²³⁷

É fácil de perceber por que motivo a primeira condição deve estar ali. É evidente que Nagel encara o “objective self” como sendo a faculdade racional do Homem, na medida em que, como vimos em 1.2.1, é a responsável pela compreensão da realidade a partir do ponto de vista da terceira pessoa.

A segunda condição é, provavelmente, a mais importante das três. Conforme vimos em 1.2.2, significa duas coisas: que o ponto de vista subjectivo que o indivíduo tem do mundo é contingente, enquanto que o ponto de vista da terceira pessoa não o é;²³⁸ e que o “eu”, em sentido próprio, não é o ponto de vista subjectivo, mas sim a “objective view”.²³⁹ É este último significado que me interessa; e, se conjugado com a tese segundo a qual a “objective view” é, num certo sentido, una, segue-se de ambas que a essência do “eu” é, num certo sentido, una.²⁴⁰ Essa essência diz respeito à *racionalidade especificamente humana*; pois se, por exemplo, Deus existir, Ele é também um ser racional, mas essa racionalidade tem características diferentes.²⁴¹ É neste sentido que esta condição implica que o Homem é, essencialmente, um animal racional: aquilo que

²³⁷ - Retirado de 1.3.

²³⁸ - Ou seja: o sujeito pode ter diferentes conteúdos, igualmente adequados, a partir do ponto de vista da primeira pessoa, mas existe apenas uma visão do mundo adequada a partir do ponto de vista da primeira pessoa.

²³⁹ - But the experiences and the perspective of TN with which I am directly presented are not the point of view of the *true self* [italico meu], for the true self has no point of view and includes in its conception of the centerless world TN and his perspective among the contents of that world.” NAGEL, T., *Op. Cit.*, 61. Conforme o leitor verá se retornar a 1.2.2, eu atribuí aí três significados a essa ideia.

²⁴⁰ - Nas palavras de Nagel, “[...]the objective self is not a distinct identity [italico meu].” Cf: NAGEL, T., *Op. Cit.*, p. 64

²⁴¹ - Conforme já vimos, Moran refere que Kant abre a hipótese de haver modos diferentes de ser racional (para além do modo humano, presume-se) [cf: MORAN, D., *Op. Cit.*, p. 83] Note-se, contudo, que esse é um diagnóstico muito acertado; em concreto, Kant refere que a vontade divina não é objecto de um imperativo, devido à sua “[...] constituição subjectiva [da vontade] [...]” (cf: KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, Porto Editora, Porto, 1995, 414 - 5-10)

é essencial ao sujeito é a faculdade racional, na sua versão humana, e essa faculdade dá a cada sujeito uma visão comum do mundo.

A terceira condição mostra que não existe a possibilidade de algum elemento da subjectividade fazer parte da “objective view”, nem de algum elemento da “objective view” se misturar com a subjectividade. Consequentemente não é possível, por exemplo, que um elemento da subjectividade faça parte do “objective self” tendo por isso, tal como este, primazia ontológica e epistémica face à subjectividade. Se isso fosse possível, abriria a porta a que se pudesse afirmar que essa primazia não era, de facto, uma característica do “objective self”, mas apenas desta ou daquela parte da faculdade da razão.

O primeiro e segundo subcapítulos derrubam aquela que identifiquei, na “introdução”, como sendo a tese 1) do realismo externo: “pelos menos alguns objectos são independentes da mente.”.²⁴² O terceiro capítulo derruba a tese 4): “existe apenas uma descrição correcta do modo como o mundo é, pois existe apenas um ponto de vista a partir do qual verdades podem ser obtidas”.²⁴³,²⁴⁴ Porém, devo clarificar em que medida é que eu não concordo com a formulação destas duas teses.

No que se refere à primeira, existem duas leituras da parte que me interessa, que é a expressão “independentes da mente”: uma leitura metafísica e uma leitura epistémica. Na leitura metafísica, esta expressão significa o seguinte: não é verdade que os objectos só existam e tenham as características que têm se forem percebidos por uma mente. Na leitura epistémica, esta expressão significa o seguinte: é impossível que diferentes sujeitos tenham representações significativamente diferentes do mesmo objecto e que ambas sejam correctas. A leitura que tinha em mente ao escrever esta capítulo foi esta última.

O leitor poderá reagir afirmando: “nesse caso, tem mesmo a certeza de que se quer auto-intitular um realista externo? É que a leitura relevante é, na verdade, a primeira”.²⁴⁵ A minha resposta a esta objecção é que o próprio Putnam não considera a existência de uma realidade independente da mente como incompatível com o realismo interno.²⁴⁶

²⁴² - Relembro a nota que fiz acerca deste assunto na introdução ao capítulo.

²⁴³ - MORAN, D., *Op. Cit.*, p. 94.

²⁴⁴ - Cf: “introdução”

²⁴⁵ - Agradeço ao professor Ricardo Santos por me ter feito este reparo.

²⁴⁶ - A compatibilidade da minha defesa da leitura epistémica como sendo a relevante é suportada pelo facto de Putnam reconhecer Kant como sendo o primeiro realista interno *avant la lettre*, e de Putnam referir que, para Kant, existe uma realidade independente da mente: “He [Kant] does not doubt that there is some mind-independent reality”, [...] perhaps Kant is right: perhaps *we can't help thinking* [itálico meu] that there is *somehow* a mind-independent ‘ground’ for our experience even if attempts to talk about it lead at once to non-sense” PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 60-62

Contra o uso desta passagem, também se pode contra-argumentar que Putnam não está, de facto, a dizer que pode ser correcto pressupor que existe uma realidade independente da mente, mas apenas que *não conseguimos evitar fazê-lo*. Contudo, a passagem acima citada aparece no contexto de uma análise de Kant na qual Putnam diz que a tese segundo a qual existe uma realidade independente da mente é, “virtualmente” – expressão de Putnam – um “postulado da razão”: ou seja, “[...] a procedural specification necessary for demonstrative knowledge of the inferred fact” (cf: “Postulate”, in CAYEILL,

No que se refere à segunda tese, eu não nego que o ponto de vista *ideal* seja o ponto de vista da terceira pessoa. O problema é que isso não significa que o possamos atingir, no sentido que o realista externo ambiciona (novamente, a questão é epistémica).

H., *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995). Basicamente, a ideia de uma realidade independente da mente é, para Kant algo que temos de aceitar para que a nossa experiência seja compreensível.

Segundo capítulo: realismo interno, a alternativa

Antes de mais nada, devo referir que farei a introdução a este capítulo sobrepondo resumos dos subcapítulos com a descrição das minhas diferentes inspirações para cada uma das partes (o que também resulta num resumo). Poderá parecer um pouco confuso. Porém, esta introdução segue quase sempre a ordem do texto; e, quando não a segue, segue uma ordem do pensamento que, embora não tendo sido aquela que ficou plasmada no texto, é igualmente legítima.

Começo este capítulo, novamente, com a seguinte pergunta: *“será possível um sujeito temporal e espacialmente localizado, bem como afectado por afecções contingentes, alcançar a perspectiva da terceira pessoa? E, em caso afirmativo, em que medida?”*²⁴⁷ Conquanto que eu não reformule esta pergunta logo no começo do subcapítulo, esta rege-o por completo. Início o primeiro subcapítulo por estabelecer dois conceitos muito importantes para responder a esta pergunta da maneira que desejo responder-lhe: “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”. De seguida, dou dois exemplos de situações possíveis, causadas pela diferença entre estes dois conceitos. As duas lições da parte introdutória de 1) são as seguintes: a) a coerência desempenha um papel activo na procura de conhecimento e b) a diferença entre o contexto de descoberta e o contexto de justificação é relevante.

Em 1.2, explico melhor a diferença expressa em b), desenvolvendo aquilo que disse em 1) através da análise de um texto de Putnam. Nesse excerto, distinguem-se dois usos diferentes do termo “racional”. O primeiro consiste na aceitação que uma ideia consegue obter por parte de uma comunidade. O segundo consiste na aceitação que uma ideia consegue obter, de um ponto de vista tão exterior a um sujeito e a uma comunidade quanto possível.²⁴⁸ Nesta parte do texto, dou atenção apenas ao primeiro uso do termo. O objectivo, aí, é mostrar por que motivos é que um conjunto de pessoas podem acreditar, “justificadamente”, em coisas que estão erradas. Há dois motivos: a parte da realidade visível a esses sujeitos engana-os com respeito ao todo da realidade, e existe a tendência para uma comunidade produzir raciocínios que confirmem aquilo que a comunidade já pensa ser verdadeiro.

Este capítulo tem três (ou quatro, como veremos) inspirações muito relevantes, e explicar onde cada uma delas mais se faz sentir explica certas partes deste capítulo talvez melhor do que aquilo que é possível nessas mesmas partes. A primeira inspiração relevante é Thomas Kuhn e o seu livro *A estrutura das revoluções científicas*. É muito relevante em 1), e central em 1.2.1, não sendo aí citado vezes suficientes em proporção à sua importância real. A sua influência nota-se, em primeiro lugar, por eu ter reformulado o conceito de “paradigma” para os meus próprios propósitos. O leitor deverá ter em conta que o conceito de “paradigma” que apresento não é a noção de

²⁴⁷ - Cf: a introdução ao primeiro capítulo, incluindo a referência externa para esta pergunta.

²⁴⁸ - Mais à frente direi qual é a diferença do modo como eu concebo o significado correcto desta frase face ao significado que o realista externo lhe dá.

Kuhn; eu retirei do conceito original apenas as características que me interessam, do que resultou uma noção mais lata.

Na verdade, poderia mesmo dizer-se que eu não deveria ter usado esse termo, para evitar confusões que poderão resultar do facto de o leitor estar à espera, instintivamente, que o meu uso seja essencialmente igual ao uso que Kuhn lhe dá. Porém, decidi-me pelo seu uso para poder orientar um pouco o leitor, usando um termo que lhe é familiar. Essencialmente, todos os “paradigmas”, entendidos no sentido de Kuhn, resultam de “paradigmas” conforme eu entendo o termo;²⁴⁹ o paradigma (para mim) é a cultura intelectual, temporalmente localizada, de uma determinada comunidade que partilha uma certa rede de contactos.²⁵⁰ Apetece dizer que nos afastamos aqui da Filosofia do Conhecimento, para abraçar a Sociologia.

Porém, isso não é aquilo que de mais importante retirei da obra de Kuhn. Esse “prémio” cabe à afirmação segundo a qual a informação que existe no mundo é, usando termos de Kuhn, demasiado “ampla” e “incipiente”.²⁵¹ Kuhn não é, contudo, o único que defende esta ideia. No livro *The Black Swan*, Nassim Nicholas Taleb pressupõe – e, por vezes, pode-se dizer que defende – a mesma tese.²⁵² Esta afirmação é a espinha dorsal de todo este capítulo, que pode mesmo ser entendido como uma tentativa de conciliar essa tese com a evidência de que há descrições de partes do mundo que mostram ser verdadeiras e outras não.

A segunda inspiração é Hegel. É relevante nas mesmas partes que a anterior, e também em 3). O meu objectivo principal aqui será mostrar a ligação que existe entre o progresso colectivo do conhecimento (1.2.1) e o ponto de vista da terceira pessoa (3). O seguinte excerto é um bom exemplo do tipo de pensamento hegeliano que eu retirei para 1.2.1:

“[...] o espírito nunca está em repouso, mas é concebido num movimento sempre progressivo. Mas, como no caso da criança [...] assim também amadurece o espírito que se forma [...] desagrega fragmento após fragmento o edifício do seu mundo precedente, [...] [existe] o vago pressentimento de algo desconhecido, são indícios de que uma outra coisa está iminente.”²⁵³

²⁴⁹ Por exemplo, o “paradigma” (no sentido de Kuhn) copernicano deriva-se do “paradigma” (no meu sentido) segundo o qual a Humanidade não é mais o centro do universo.

²⁵⁰ - Porquê, então, não usar o termo “cultura”? Porque este sentido se confundiria com o sentido em que no primeiro capítulo empreguei o termo, e porque considerarei que esse termo não dava devidamente conta da noção de que o paradigma está temporalmente localizado. Mas, por uma questão de simplicidade, o leitor pode substituir “paradigma” por “cultura”, se quiser.

²⁵¹ - KUHN, T., *A estrutura das revoluções científicas*, trad. de Carlos Marques, Guerra e Paz, Lisboa, 2009, p. 40. Kuhn diz isto acerca de um contexto específico; contudo, os traços gerais da sua teoria fazem com que me sinta autorizado a dizer que isto se aplica à realidade, sem mais qualificações.

²⁵² - Penguin, Londres, 2010. Veja-se, por exemplo, a citação que o autor faz de Pierre Daniel-Huet: “Things cannot be known with perfect certainty because their causes are infinite” (p. 383)

²⁵³ - HEGEL, G.W. F., “Prefácio do sistema da ciência – Primeira parte, Fenomenologia do espírito”, in *Prefácios*, trad. de Manuel J. Carmo Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa (não é visível a data de edição), p. 42

O espírito (l. 1) é, para Hegel, o fundamento ontológico da realidade.²⁵⁴ Hegel começa, neste excerto, por referir que o espírito está em “movimento progressivo” (l. 1-2): o real torna-se concreto através da alteração do espírito.²⁵⁵ De seguida, Hegel descreve o desenvolvimento do real como sendo análogo ao de um ser humano: o Homem começa por ser imaturo, depois amadurece e vai-se alterando sucessivamente (o que corresponde às diferentes fases da vida). Analogamente, o espírito começa por ser abstracto – isto é, com poucas determinações – e depois vai-se tornando cada vez mais concreto – ou seja, passa a ter cada vez mais determinações, tornando-se assim mais completo.²⁵⁶ A completudo total da realidade é o motivo pelo qual, em 3), a influência de Hegel se volta a sentir, a propósito do ponto de vista da terceira pessoa. Isto porque, após o desenvolvimento total do espírito, a verdade revela-se.²⁵⁷

A referência a Hegel leva-me a uma objecção importante que poderá ser-lhe feita. Esta objecção – ou melhor, esta “família de objecções”, por assim dizer – tem a ver com o facto de as citações de Putnam serem, neste capítulo, quase ausentes. São várias as objecções que se podem retirar daqui. A minha resposta a todas elas é que todo o capítulo, na verdade, mais não é do que um enorme comentário à primeira citação de Putnam que aparece neste capítulo (página 158 de *Reason, Truth and History*).²⁵⁸ O objectivo deste capítulo é dar mais conteúdo aos dois sentidos de racionalidade referidos neste excerto, e à maneira como Putnam fala deles. Neste sentido, o meu uso de Hegel acaba, na verdade, por ser um acaso bastante revelador da minha concordância com Putnam, uma vez que este último introduz estes dois conceitos de racionalidade referindo o filósofo idealista.²⁵⁹

²⁵⁴ - BARATA-MOURA, J., “A concepção hegeliana de verdade”, in *Estudos sobre a ontologia de Hegel – Ser, verdade, contradição*, Edições Avante, Lisboa, 2010, p. 138-139

²⁵⁵ - “A ‘verdade’ remete, deste modo, incontornavelmente, para um horizonte de totalidade. É como um ‘todo’, não apenas sin-crónico, de determinações, mas deveniente, no seu próprio firmar-se e mediar-se, que ela tem de ‘coincidir’: a ‘verdade’ não está fora do desenvolvimento do real, é o resultado (pensado) desse desenvolvimento não desligado do processo em que e por que ele se materializa ou ‘realiza’ [...] A verdade é, portanto, *concreta* [...] porque é ela própria que constitui, desenvolvidamente e como reapropriação pensante, o ‘concreto’ de uma realidade onde o ‘Espírito’ escreve [...]” BARATA-MOURA, J., *Op. Cit.*, p. 126

²⁵⁶ - BARATA-MOURA, J., *Op. Cit.*, p. 120 (para um exemplo similar a este) e 127 (para as definições de “concreto” e “abstracto”).

²⁵⁷ - “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se cumpre através da sua evolução”. Cf: HEGEL, G. W. F., *Op. Cit.*, p. 46. Nada disto deve ser entendido como um apoio a estas tese metafísicas de Hegel.

²⁵⁸ “ [...] there may be a sense of “rational” in which any view that can be intelligently and persuasively defended from the shared assumptions of a culture is a “rational” view, but *that* sense cannot be the only or the normatively important one. The Jews accepted Moses as lawgiver and prophet because his doctrine filled real religious, cultural, and national *needs*; that is not the same thing as being convinced by rational argument. [...] that [o motive pelo qual os judeus aceitaram Moisés como profeta] hardly proves that later Christian kings are divinely appointed. Christianity [...] became the religion of the Roman Empire – hardly because the population or the Emperor had rational proof that Christianity was true. [...] Finally, after the assumptions of Christianity had been accepted, one could give “rational arguments” *from those assumptions*. But to express this by saying that in the late Roman Empire [...] “belief in the Divine Right of Kings was perfectly rational” is to debate the notion of rationality.”

²⁵⁹ - Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 158

A terceira influência é John Rawls, mais concretamente os seus textos “The Idea of Public Reason” e “The Idea of Public Reason Revisited”.²⁶⁰ Nestes textos, Rawls teoriza acerca da relação entre doutrinas metafísicas e a democracia. Basicamente, ele procura conciliar a crença que a maior parte dos cidadãos têm nelas com o facto de estas terem de se integrar num Estado de Direito Democrático, que impõe limites aos elementos dessas doutrinas que podem danificar a convivência democrática e o Estado de Direito. Em troca, contudo, concede inteira liberdade aos cidadãos para que acreditem nelas. Isto é feito através de um processo de “tradução” das doutrinas metafísicas em algo de aceitável nos termos do Estado de Direito Democrático.²⁶¹

De um modo similar, argumento, as nossas crenças são causadas, maioritariamente, por factores subjectivos irracionais, mas podemos “traduzi-las” para um ponto de vista objectivo e racional. Em 2.1 estabeleço o fundamento teórico dessa tradução, que explica – entre outras coisas, mas esta é particularmente importante - por que motivo ela não ameaça a construção do conhecimento objectivo sendo, isso sim, essencial para a existência desse conhecimento. Em 2.2, mostro qual a utilidade dessa tradução. E, em 2.2.1, caracterizo-a.

Em 3, apresento uma caracterização *plausível* do ponto de vista da terceira pessoa. Esta caracterização está dividida em duas partes: numa primeira parte, digo que tipo de “coisa” *poderá* ser o ponto de vista da terceira pessoa. Na segunda parte, digo de que modo nós poderemos ter uma ideia da verdade, vista a partir desse ponto de vista. Esta é uma parte sensível da tese, pelo que gastarei algum tempo a defendê-la.

A caracterização do ponto de vista de terceira pessoa num sentido metafísico (ou, como digo no texto principal, para-metafísico)²⁶² está condenada a ser criticada. Afinal, se eu afirmo que não podemos conhecer o ponto de vista da terceira pessoa, como é que eu posso, sequer dizer algo acerca deste ponto de vista?²⁶³ A resposta é a seguinte. Com essa caracterização, eu não estou a clamar que o ponto de vista da terceira pessoa tem, de facto, aquelas características. Estou a colocar aquela hipótese como um modo coerente e frutífero de olhar para esse ponto de vista, tendo em conta aquilo que ficou visto atrás e os dados que temos disponíveis. O objectivo não é argumentar a favor da sua existência, é colocar aquela hipótese e avaliar se é um bom modo de olhar para a realidade. *Esta resposta aplica-se a todo o capítulo*, mas é particularmente visível nesta parte.

Muitos, ao escrever esta parte do texto, dispensariam o ponto de vista da terceira pessoa em sentido para-metafísico. Provavelmente, seria mais fácil para mim fazê-lo, e certamente iria expor-me a menos críticas. Contudo, considero que se aplica a este

²⁶⁰ - RAWLS, J., in *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nova York, 2005, pp. 212-254 e 440-490

²⁶¹ - Isto não deve ser tomado como sendo um resumo perfeito dos textos de Rawls, pois não foi essa a minha preocupação. Apenas pretendi explicar as ideias que me inspiraram para uma parte relevante do texto, que não são necessariamente um decalque das posições de Rawls.

²⁶² - Porque é apenas um postulado.

²⁶³ - Vamos aqui colocar de parte a questão da sua existência.

conceito aquilo que Kant pensava que se aplicava à ideia da razão pura: são “[...] o fundamento da possibilidade da experiência enquanto totalidade”.²⁶⁴ Saber se, de facto, tem as características que digo é outra questão.

A caracterização do ponto de vista da terceira pessoa no sentido epistémico é bastante mais pacífica. Basicamente, dedico-me a arranjar um método que, a partir da primeira pessoa, nos relacione com a terceira., arranjando ainda o necessário suporte teórico para que esse método faça sentido. O método em questão é o *equilíbrio reflectido* – uma “criação”, tanto quanto sei, de Rawls. Todos nós, quando estamos a discutir sobre qualquer assunto, temos pressupostos acerca daquilo que será uma resposta correcta: isto é, critérios que essa resposta tem de cumprir para ser aceitável. Contudo, esses pressupostos são, eles mesmos discutíveis. A minha ideia consiste em utilizar o equilíbrio reflectido para avaliar esses pressupostos, mantendo-os na lista de critérios, substituindo-os ou adicionando outros. E, em 4.2.1, dou um exemplo da aplicação deste método, envolvendo uma pessoa que tem um amigo demasiado kantiano.

Em 4, faço duas analogias similares, com dois objectivos. Em primeiro lugar, mostro que não sabemos qual é o nosso ponto na História. Em segundo lugar, mostro que a racionalização é útil. No que à primeira questão se refere, trata-se da entrada da Filosofia da História na dissertação. Isto é importante, porque a conclusão que aí retiro (que não sabemos qual é o nosso ponto na História) é uma aplicação bastante prática, inesperada e ilustrativa do realismo interno. No que à segunda questão se refere, ela mostra, como já disse, que a racionalização é relevante, mesmo que a racionalidade não seja o principal factor por detrás das nossas crenças. Esta é, de facto, a conclusão mais relevante deste subcapítulo.

²⁶⁴ - “Idea”, in MORA, J., F., *Diccionario de Filosofia E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982

1 – Será que o conhecimento de proposições isoladas é condição necessária e suficiente para que o sujeito possa ter uma compreensão viável da realidade?²⁶⁵

Esta página e meia procura, essencialmente, responder “não” à pergunta do título: o conhecimento de proposições isoladas é apenas condição necessária para que o sujeito tenha uma compreensão viável da realidade. O lema que guia esta resposta é o seguinte: “a experiência da unidade não é a unidade da experiência”.²⁶⁶ O que isto significa é que as nossas experiências resultam, em princípio, do mundo, mas não representam uma descrição final do mundo. Na verdade, ter um certo conjunto de conhecimentos acerca do mundo e não ter outros pode ser enganador.

Para fazer valer o meu argumento, vou introduzir dois conceitos: “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”. O contexto de descoberta é o momento e lugar no qual uma hipótese é colocada. Diz respeito ao ponto de vista da primeira pessoa.²⁶⁷ O contexto de justificação é o processo argumentativo usado para defender que essa hipótese é verdadeira; diz respeito ao ponto de vista da terceira pessoa.²⁶⁸ Vejamos agora dois exemplos de várias combinações possíveis que resultam a diferença conceptual entre o contexto de descoberta e de justificação de uma proposição²⁶⁹:

(1)- A proposição *parece-nos ser verdadeira* (ou falsa) mas apenas dizemos isso porque não conhecemos os estados de coisas relevantes para conhecer o valor de verdade dessa proposição.²⁷⁰ Se os conhecêssemos, iríamos descobrir que a proposição tem um valor de verdade contraditório em relação àquele que nos parecia ter.

²⁶⁵ - Numa versão anterior deste texto, havia desenvolvido esta parte a partir de um texto de Schopenhauer. Contudo, decidi que esse desenvolvimento era desnecessário. O texto em questão é o seguinte: *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*, trad. de J. Gibelin, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983., p. 20. É aí que é referida a diferença, já antes aludida, entre o princípio do conhecimento (de uma proposição, presume-se) e aquilo que faz com que essa proposição seja verdadeira. O primeiro corresponde ao “quê” de Aristóteles, que consiste no conhecimento no qual a causa primeira não é considerada enquanto causa primeira (cf: *SE*, 78a20-40). O segundo corresponde ao “porquê” aristotélico que analisei na “contextualização histórica”.

Embora estes conceitos não sejam coincidentes com os de “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”, que serão representados de seguida, convém tê-los em mente, porque há uma relação clara entre o “porquê” e o “conceito de justificação” que, contudo, não tenho espaço para desenvolver.

²⁶⁶ - É retirado da seguinte obra: STRAWSON, P. F., *The Bounds of Sense*, Routledge, Londres e Nova York, 2006, p. 37 (é a esta referência que se deve a frase entre aspas). Deriva directamente da afirmação de Kuhn que considereei atrás ser a “espinha dorsal” deste capítulo: se a totalidade das experiências disponíveis não é conhecida pelo sujeito, então segue-se que a experiência do sujeito não é a experiência de tudo aquilo que podemos conhecer.

²⁶⁷ - Retirado da fonte original: “[...] concerne la démarche au cours de laquelle une hypothèse nouvelle est inventée, imaginée. Einstein dit à ce sujet qu’il n’y a pas de chemin logique standard et stéréotypé qui va des faits aux hypothèses [...]”

²⁶⁸ - “Le contexte de justification concerne les démarches faites a posteriori, après la formulation de l’hypothèse, pour [...] en défendre la valeur [da hipótese] et convaincre la communauté scientifique de l’adopter.” GAGNON, M., “Justification”, in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques*, Tomo 1, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (para as noções de « contexto de descoberta » e « contexto de justificação »).

²⁶⁹ - Uma proposição é “[...] o conteúdo de uma frase declarativa, susceptível de ser verdadeira ou falsa.” (cf: “Proposição”, in BLACKBURN, S., *Op. Cit.*)

²⁷⁰ - A tal “visão de lugar nenhum”, da qual Nagel fala.

(2) – A proposição parece-nos verdadeira (ou falsa) dada a prova X, Y e Z, quando aquilo que realmente faz, no objecto que é nomeado na proposição, com que a proposição com esse conteúdo seja (ou não) o caso é o *conjunto* de estados de coisas F.²⁷¹

O caso mais ilustrativo é (1). Imaginemos que um sujeito conhece os estados de coisas K e T, que fazem com que consideremos a proposição – vamos chamá-la P – verdadeira. Contudo, do ponto de vista da terceira pessoa, os estados de coisas L, M e R fazem com que P seja falsa, e com que Q seja verdadeira.²⁷² Posteriormente, o sujeito conhece L e M. Conclui que L e M colocam problemas a P. Logo, o sujeito suspende o juízo acerca de P. Ainda posteriormente, o sujeito conhece R, pelo que conclui daí que Q é verdadeira e, consequentemente, que P não é verdadeira.²⁷³

A coerência tem um papel *activo* no juízo do sujeito. O sujeito pode considerar como verdadeiras, ao mesmo tempo, as proposições K, T, L, M e R. Mas isso não faz com que tenha de alterar o seu juízo acerca do valor de verdade de P. Só tem de o fazer quando está *explicitamente* consciente dessas proposições, ao mesmo tempo.²⁷⁴ Portanto, por vezes, é a *exigência racional de coerência do nosso sistema de crenças* que faz com que o sujeito obtenha uma melhor descrição da realidade.²⁷⁵

1.2 – Um outro modo de olhar para a diferença entre primeira e terceira pessoa

Decidi que era altura de começar a escrever o segundo capítulo no momento em que percebi que, para ir adiante na questão da relação entre pensamentos racionais e os factores não-racionais que, muitas vezes, lhes dão origem, era necessário começar a dizer algo de substancial acerca da relação entre primeira e terceira pessoa. É esse, agora, o meu propósito. Não farei isso, contudo, com todos os modos diferentes dessa relação. Alguns desses modos estão fora do alcance da Filosofia, sendo objecto de

²⁷¹ - Em que F não é composto por X, Y e Z.

²⁷² - Sendo que P e Q são contraditórias.

²⁷³ - Um “juízo” é a afirmação de que uma proposição tem determinado valor de verdade (cf: BLACKBURN, S., “Juízo”, in *Op. Cit.*). Portanto, suspender o juízo é afirmar que não existem condições para afirmar o valor de verdade de uma proposição. Note-se que “suspender o juízo” não é o mesmo do que acreditar que uma proposição não tem valor de verdade.

²⁷⁴ - Uma parte desta ideia deve-se ao seguinte texto: MCGINN, C., *O carácter da mente*, trad. de Fernanda O’Brien, Gradiva, Lisboa, 2011 (não me é possível encontrar a página exacta, apesar de estar certo de que esta ideia veio daqui).

²⁷⁵ - Uma instanciiação possível do exemplo aqui dado é – uma vez mais – a passagem da crença no geocentrismo para a crença no heliocentrismo. Neste caso, os sujeitos que acreditam no geocentrismo estão na posição descrita até à palavra “contudo”, e os cientistas que descobriram que o heliocentrismo era verdadeiro estão representados a partir de “posteriormente”. Note-se que eu caracterizei a conduta epistémica ideal destes sujeitos como não acreditando que Q é verdadeira até terem todas as provas relevantes para acreditarem em Q. Até descobrir R, o sujeito tem uma compreensão viável da realidade; depois de descobrir R, tem uma compreensão adequada da realidade (cf: “introdução”).

estudo da Psicologia. São disso exemplo todos aqueles nos quais o factor não-racional é algo de inconsciente, no sentido mais estrito do termo.²⁷⁶

Os modos de relacionar filosoficamente factores não-racionais do pensamento e os pensamentos racionais por aqueles originados são vários, mas a pergunta fundamental que os subsume é aquela que é a razão de ser da minha dissertação: “*será possível um sujeito temporal e espacialmente localizado, bem como afectado por afecções contingentes, alcançar a perspectiva da terceira pessoa? E, em caso afirmativo, em que medida?*”²⁷⁷ Por exemplo: a pergunta “será o relativismo cultural verdadeiro?” é, sobretudo, uma instância daquela outra pergunta porque o relativismo cultural é verdadeiro se, e só se, o sujeito não conseguir alcançar a perspectiva da terceira pessoa (ou, alternativamente, se não houver perspectiva da terceira pessoa).

Putnam fala explicitamente da questão dos diferentes pontos de vista ao longo da História, e da sua relação com o conhecimento produzido nessas épocas. Como já fiz no primeiro capítulo, expandirei a noção de “diferentes pontos de vista” usada normalmente para falar dos diferentes pontos de vista no mesmo tempo histórico, para me referir também aos pontos de vista que resultam da existência de seres racionais *em diferentes pontos do espaço*. Vamos analisar um excerto no qual aquele filósofo distingue a racionalidade historicamente situada (primeira pessoa) da racionalidade que demanda o ponto de vista da terceira pessoa:

“ [...] there may be a sense of “rational” in which any view that can be intelligently and persuasively defended from the shared assumptions of a culture is a “rational” view, but *that* sense cannot be the only or the normatively important one. The Jews accepted Moses as lawgiver and prophet because his doctrine filled real religious, cultural, and national *needs*; that is not the same thing as being convinced by rational argument. [...] that [o motive pelo qua os judeus aceitaram Moisés como profeta] hardly proves that later Christian kings are divinely appointed. Christianity [...] became the religion of the Roman Empire – hardly because the population or the Emperor had rational proof that Christianity was true. [...] Finally, after the assumptions of Christianity had been accepted, one could give “rational arguments” *from those assumptions*. But to express this by saying that in the late Roman Empire [...] “belief in the Divine Right of Kings was perfectly rational” is to debase the notion of rationality.”²⁷⁸

O primeiro conceito de racionalidade em questão é a noção de que algo era racional num período da História na medida em que correspondia ao desenvolvimento intelectual desse período. Era aquilo que a maioria pensava, aquilo que era institucionalmente imposto ou aquilo que a maioria dos intelectuais do período pensavam (esta hipóteses, por mim teorizadas e que não aparecem no texto, não se excluem mutuamente). É nesse

²⁷⁶ - Falaremos adiante sobre este assunto.

²⁷⁷ - Cf: a introdução ao primeiro capítulo, incluindo a referência do verbete de onde a retirei, da autoria de António Marques.

²⁷⁸ - Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 158

sentido que se diz que, na Idade Média, *era* racional acreditar na teoria do direito divino dos reis. Putnam diz que, para que uma tese seja “racional” neste sentido, basta que seja defendida de um modo “inteligente” e “persuasivo” (linhas 1-3).

Vamos concentrarmo-nos nestas duas palavras. “Persuasão” é a capacidade que um argumento tem de fazer um sujeito pensar que algo é verdadeiro. “Inteligente” é uma característica dos argumentos que respondem “eficazmente” a um problema.²⁷⁹ Em ambos os casos, esses conceitos não são aqui tomados em sentido absoluto. Por exemplo, a inteligência de um argumento em responder eficazmente a um problema é medida tendo em conta aquilo que, no contexto no qual o sujeito está, faz com que *pareça* ao sujeito que o problema é respondido por aquele argumento (tendo em conta os factos conhecidos, por exemplo – esta observação vai ser importante para o parágrafo seguinte). Essa aparência pode ser *inteiramente justificada* pelos factos que o sujeito conhece, bem como pelas interpretações que o sujeito lhes é capaz de dar. Mas isso não significa que o sujeito conheça todos os factos ou interpretações relevantes para julgar acerca desse problema. Talvez por esse motivo, Putnam diz que “ [...] *that* sense [a racionalidade historicamente situada] cannot be the only or the normatively important one [...] (l. 3-4).²⁸⁰

Seguidamente, Putnam diz que a cada conjunto de ideias de uma época correspondeu um diferente conjunto de necessidades às quais era necessário dar resposta. Também diz que, depois de estabelecidas essas ideias, se começou a “produzir prova” – tão “inteligente” e “persuasiva” quanto possível, presume-se - para explicar por que motivo é que essas ideias estavam certas (linhas 4-11).

Esta é a fonte de uma das grandes divisões entre os filósofos. Há aqueles que *parecem implicar* que, se uma ideia só foi pensada porque corresponde a uma necessidade, então não pode ser verdadeira. Para esta corrente, nesta interpretação, - que alguns podem considerar injusta ou pouco fundamentada em textos - isso não impede a existência de ideias verdadeiras; mas as ideias verdadeiras têm de ter uma origem privilegiada. Usando os conceitos de Nagel: têm de ser originadas pelo “objective self”. Esta teoria é o *objectivismo*.²⁸¹ Por outro lado, há aqueles que defendem que o alcance de uma ideia

²⁷⁹ - Para a definição deste último conceito, cf: BLACKBURN, S., “Inteligência”, *Op. Cit.*

²⁸⁰ - Cf: o subtítulo anterior, bem como as definições de “compreensão viável da realidade” e “compreensão adequada da realidade” na “introdução”.

²⁸¹ - Sobre este tema, veja-se a seguinte definição “[...] qualquer teoria segundo a qual a verdade ou legitimidade é independente de gostos subjectivos, atitudes, preferências [...]” (cf: “Objectivismo”, in MAUTNER, T., *Op. Cit.*); note-se que esta definição, por exemplo, não implica explicitamente a minha interpretação daquilo que os objectivistas, de facto, implicam quando defendem o objectivismo. A minha interpretação não diz respeito àquilo que o objectivismo de facto é. Diz antes respeito à *minha impressão* daquilo que os objectivistas pensam acerca da relação entre primeira e terceira pessoa. Note-se também que aquilo que imputo a Nagel não é nunca por ele afirmado, tratando-se apenas de uma extrapolação minha, talvez exagerada.

Porém, mesmo que esta interpretação seja abusiva, não afecta aquilo que vem aí a seguir, uma vez que as páginas seguintes não dizem respeito a ambas as teorias, mas sim à relação entre os pontos de vista da primeira e da terceira pessoa. As teorias atrás referidas resultam do facto de se apontar o “foco” para a primeira (relativismo) ou para a terceira pessoa (objectivismo), mas há mais para dizer sobre esses pontos de vista para além disso. É o que farei de seguida.

se esgota na cultura na qual aquela se originou; e, como todas as ideias são o produto de alguma cultura, segue-se daí que não existem ideias universalmente aceitáveis. Estes são os *relativistas culturais*.²⁸²

Nenhum das duas opções me parece plausível. Por um lado, é verdade que todas as ideias resultam de alguma cultura. Por outro lado, não se segue daí que não existam ideias verdadeiras, do ponto de vista da terceira pessoa. Vamos agora compreender de que modo ambos os conceitos de racionalidade atrás explicados se relacionam entre si.

1.2.1 – O progresso colectivo do conhecimento

O “progresso colectivo do conhecimento” é aquilo que faz a “ponte” entre a racionalidade historicamente situada e a racionalidade que demanda o ponto de vista da terceira pessoa. Basicamente, é o processo através do qual o desenvolvimento histórico de uma comunidade epistémica se liberta de uma perspectiva parcial da realidade, à qual darei o nome - “emprestado” por Kuhn, embora o conceito tenha sido muito modificado por mim - de “paradigma”, para passar a ter uma perspectiva cada vez mais correcta da realidade, através da reflexão.²⁸³ Ilustrarei este conceito com o exemplo da passagem do criacionismo para o darwinismo.

O conceito de “paradigma” é referido a toda a hora na obra *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn.²⁸⁴ O uso que lhe darei, conforme já disse, é bastante diferente do uso que Kuhn lhe dá, fundamentalmente porque o meu uso é muito mais simples e lato.²⁸⁵ Basicamente, um paradigma – no sentido que darei à palavra - consiste num conjunto de ideias que atrai “[...] um grupo de aderentes estável [...]” e que dão a

²⁸² - Note-se que o relativismo cultural não é a teoria contraditória face ao objectivismo; o subjectivismo é que é, e o relativismo cultural é uma variante do subjectivismo. Embora não saiba de onde vem a relação atrás estabelecida entre relativismo cultural e subjectivismo, estou certo de que não sou o seu autor. Contudo, não consigo encontrar a fonte.

²⁸³ - Baggini descreve esse processo nos seguintes termos: “Eu sugeriria também que começamos por sobrestimar a nossa capacidade para captar todos os factos relevantes. Iludimo-nos a nós próprios acreditando que reunimos todos os dados vitais, dispondo-os em premissas; e traçamos então as nossas conclusões como resultado. Isto é arrogância. A realidade é que seleccionamos sempre aquilo que julgamos ser mais pertinente no momento, e isto reflecte inevitavelmente tanto os nossos valores e atitudes como a nossa mera capacidade de raciocínio.

Podemos vê-lo quando pensamos no desenvolvimento histórico dos debates. [...] A epistemologia social constrói-se sobre a ideia perspicaz de que o conhecimento humano é uma conquista colectiva e não uma conquista individual. [...]” Cf: BAGGINI, J., *Op. Cit.*, p. 123

Para a definição de reflexão, cf: “introdução”.

Por “comunidade epistémica” entendo o conjunto de sujeitos que estão envolvidos nos mesmos debates intelectuais e que fazem parte de uma comunidade de partilha de tradições e conhecimento. É um conceito semelhante, em alguns aspectos, ao de “comunidade científica”, de Kuhn, que este autor diz consistir no conjunto de pessoas que têm o mesmo paradigma (cf: KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 237). Na maioria dos casos, e talvez mesmo em todos, é co-extensiva com qualquer cultura alargada (a “civilização ocidental”, por exemplo).

²⁸⁴ - Trad. de Carlos Marques, Guerra e Paz, Lisboa, 2009

²⁸⁵ - Exclui a incomensurabilidade.

esse grupo de aderentes algumas generalizações acerca do mundo.²⁸⁶ Especificamente, cada paradigma tem algumas “fundamental premissas”, no sentido em que Putnam usa esse conceito: proposições a partir das quais se deriva uma “família de ideias” (o paradigma) acerca do mundo.²⁸⁷

O estabelecimento de um paradigma é determinado por factores sociais, económicos ou políticos; e o estudo da História Cultural é, essencialmente, o estudo da relação entre o paradigma e esses factores.²⁸⁸ O darwinismo, por exemplo, tem o materialismo como “premissa fundamental”. Para além disso, “[...] na escolha de um paradigma não há um critério acima do assentimento de cada comunidade interessada.”²⁸⁹ Ou seja, o paradigma é coerente entre si e com algumas partes isoladas da realidade,²⁹⁰ mas não nos dá uma descrição completa da realidade como um todo. Kuhn diz ainda que o paradigma nos dá um “mapa” para a realidade; portanto, como há vários, cada um dos paradigmas é um mapa diferente, ou seja, dá-nos uma descrição diferente acerca do mundo.²⁹¹ Um paradigma é, resumindo, uma forma de olhar o mundo que existe num determinado tempo e espaço e que “[...] enfatiza apenas uma pequena parte de toda a massa de informação demasiado ampla e incipiente que circula.”²⁹²

Ilustrarei estas ideias, conforme já disse, com o exemplo da passagem do criacionismo para o darwinismo. Pode-se dizer que o criacionismo era justificado pelos factos conhecidos na medida em que, naquela época, a crença em Deus não havia sofrido em abalo decisivo, pelo que ainda fazia parte do paradigma da comunidade epistémica do

²⁸⁶ - KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 32. A primeira característica é directamente retirada de uma das duas características que Kuhn atribui aos “paradigmas” nesta página. A segunda característica está vagamente relacionada com a outra característica que Kuhn atribui a este conceito, mas ambas não devem ser confundidas.

²⁸⁷ - Cf. PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 164. A questão de os paradigmas terem premissas fundamentais pode ser retirada da asserção de Kuhn na qual ele implica que um paradigma tem “fundamentos” (embora esses fundamentos, no texto de Kuhn, não sejam necessariamente premissas) [KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 124] A noção de “família de ideias”, por sua vez, vai buscar inspiração à ideia de “semelhanças de família” de Wittgenstein, embora não deva ser confundida com esta. Consiste no conjunto de ideias que fazem parte do mesmo paradigma: ou seja, partilham da(s) mesma(s) premissa(s) fundamental(ais) e co-existem na mesma comunidade epistémica.

A “semelhança de família” dá-se quando existe um conceito genérico que não se consegue definir porque se encontram sempre conceitos particulares que estão subsumidos nesse conceito genérico e que vão refutando as diferentes definições deste último (cf: MORA, J. F., « Semejanza familiar », in *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982)

²⁸⁸ - KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 105. É importante referir que Kuhn não diz que isso acontece sempre; limita-se a dizer que os factores sociais (mas não os económicos ou políticos) podem ajudar a que um paradigma se estabeleça.

²⁸⁹ - KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 136

²⁹⁰ - Para a asserção segundo a qual o paradigma é coerente com algumas partes da realidade, cf: KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 24-25, que implica essa asserção.

²⁹¹ - KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 154 e 147

Kuhn diz explicitamente, no final do texto, que o conceito de “paradigma” é por ele usado em dois sentidos: enquanto a totalidade de elementos de um edifício teórico – o tal mapa, ou “família de ideias” – e, por outro, enquanto casos exemplares de resolução de problemas inerentes a esse edifício teórico particular (um ponto de referência no mapa). Neste parágrafo, confundo propositadamente os dois sentidos. Não é recomendável, mas pareceu-me ser a melhor maneira de passar a mensagem. Cf: KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 236

²⁹² - Este excerto é de Kuhn, que diz isto não a propósito dos paradigmas, mas das escolas pré-paradigma. Cf: KUHN, T., *Op. Cit.*, p. 40

Ocidente. Portanto, assumindo que Deus existe, e sabendo que, tendo em conta a definição tradicional de Deus, foi Ele o autor de todas as criaturas da Terra, segue-se que Ele criou e dispôs os animais de acordo com a Sua vontade (eis um exemplo de um argumento “inteligente” e “persuasivo” no contexto do paradigma da época).

Darwin, contudo, destruiu o criacionismo através das observações que fez de vários animais na famosa viagem do “Beagle”, concluindo que a natureza faz a selecção dos animais que, dentro de uma espécie, estão mais adaptados ao seu meio, garantindo deste modo a sobrevivência da espécie. Esta é a teoria que passou a ser considerada como sendo “a verdade” acerca do assunto, tendo inclusivamente sido confirmada através de novos dados.²⁹³ Consequentemente, é provável que seja “a verdade”, a partir do ponto de vista da terceira pessoa, e irei tomá-la como sendo, de facto, *a verdade*.

Os criacionistas antes de Darwin tinham à sua disposição todos os dados que Darwin tinha, na medida em que toda a gente vê animais e consegue tirar dessas observações as mesmas conclusões que ele tirou. Contudo, não o fizeram, porque a comunidade epistémica ainda não estava suficientemente madura para isso. E não estava suficientemente madura para isso por vários motivos:

- 1) ainda não tinha motivos para pôr de parte a teoria adversária da de Darwin (criacionismo), nem a teoria da quais se derivava a teoria adversária da de Darwin (Cristianismo).
- 2) Para além disso, também ainda não se tinham teorizado, muito menos sido aceites, teorias das quais a teoria de Darwin se pudesse derivar, nem teorias análogas à de Darwin noutras áreas.²⁹⁴

Vejamos o seguinte exemplo de uma teoria da qual resulta, indirectamente, a teoria de Darwin. Blackburn dá a entender que o darwinismo só foi teorizado porque Malthus havia dito que, “[...] embora os organismos vivos produzam uma descendência muito numerosa, o número das populações adultas permanece relativamente estável.”²⁹⁵ Não é difícil de entender por que motivo uma coisa resulta da outra: uma vez constatando que o número das populações adultas é menor do que o número de descendentes produzidos, é natural que tenha havido gente a perguntar-se sobre o critério para que uns indivíduos sobrevivam e outros não.

A teoria de Malthus faz, assim, parte do contexto de justificação do darwinismo, porque pode ser usada como premissa para chegar à mesma conclusão que Darwin chegou. E faz parte do contexto de descoberta, na medida em que, conforme vimos no parágrafo

²⁹³ - Cf. BLACKBURN, S., “Darwin, Charles Robert” (para a referência à viagem do *Beagle*) e “Darwinismo”, in *Op. Cit.* A descrição da teoria de Darwin segue muito de perto o segundo verbete citado, conquanto que eu não tenha considerado necessário colocar-lhe aspas.

²⁹⁴ - Isto tem algumas semelhanças com a descrição das revoluções científicas de Kuhn.

²⁹⁵ - Cf. BLACKBURN, S., “Darwinismo”, in *Op. Cit.* Blackburn dá a entender isso na medida em que diz que a “forma original” do darwinismo parte dessa observação de Malthus. Afirmar categoricamente que uma é a base da outra é “esticar demasiado a corda”, como se costuma dizer. Mas é um bom exemplo de teorias relacionadas entre si, em que uma faz parte do ambiente intelectual que tornou a outra possível.

anterior, terá sido a causa pela qual foi possível a comunidade epistémica daquela época teorizar o darwinismo, porque foi a partir daí que fez sentido que a questão à qual Darwin respondeu com a sua teoria se colocasse.

Porém, há outras teorias que fazem parte do contexto de descoberta do darwinismo mas não do contexto de justificação: o marxismo é disto exemplo. Recordemo-nos que *A Origem das Espécies* foi publicada em 1858, data na qual Marx já havia publicado partes muito relevantes da sua obra (*A Ideologia Alemã*, por exemplo, é de 1846).²⁹⁶ Ambas as teorias têm em comum o facto de serem *materialistas*, entendendo-se este conceito num sentido muito vasto.²⁹⁷

Não é por acaso: naquela época, o materialismo estava na moda, por assim dizer. Ajudou a isso o progresso da ciência experimental, a erupção da revolução francesa (que levou a que a religião sofresse um forte abalo), e a emancipação da burguesia, classe social que fundamentava o seu lugar na sociedade na matéria (no caso, o dinheiro) e não, como a nobreza, numa superioridade pretensamente natural que resulta de uma origem familiar privilegiada.²⁹⁸ Ora, a aceitação cada vez maior do materialismo fez, incontestavelmente, com que ambas as teorias fossem expostas. Por um lado, aceitar o materialismo implica, em princípio, que Deus não existe; pelo que, consequentemente, o criacionismo também será falso. Por outro lado, implica também uma visão da vida humana centrada no corpo de Homem e nas necessidades desse corpo. Portanto, pode-se concluir que o marxismo fez parte do contexto de descoberta do darwinismo, e vice-versa.

A descrição que fiz no parágrafo atrás acerca dos motivos para a proeminência do materialismo na comunidade epistémica do século XIX ocidental é em tudo igual às relações causa-consequência que costumamos ver nos livros de História. De facto, a História consiste precisamente no estudo de um determinado meio de vida do passado²⁹⁹ – um “paradigma” - para extrair daí essas relações de causa-consequência; é a descrição desse “ambiente” intelectual, no qual os diferentes factos económicos, sociais, políticos e ideológicos se influenciam mutuamente. Por outro lado, a História *não* é a avaliação da justeza, ou falta dela, dessas influências; a História diz o que é que teve influência no

²⁹⁶ - Cf: BLACKBURN, S., “Darwin, Charles Robert” e “Marx, Karl” in *Op. Cit.*

²⁹⁷ - O materialismo é uma teoria que defende que “[...] o mundo é inteiramente composto de matéria.” Conforme Blackburn diz na frase seguinte, coincide com o fisicalismo, conforme o defini atrás. Cf: BLACKBURN, S., “Materialismo”, in *Op. Cit.*

Existe o rumor de que Marx apreciava o trabalho de Darwin; contudo, o meu argumento é completamente independente dos contactos que ambos terão tido com as teorias um do outro, e mantinha-se mesmo que esse contacto não tivesse existido antes da teorização de cada uma das suas próprias teorias.

²⁹⁸ - Por “ciência experimental” entendo a ciência que segue a interpretação *standard* do método científico, o qual nasceu ainda antes deste período. Opõe-se à ciência baseada na especulação e num raciocínio insuficientemente acompanhado por dados empíricos. Para ver como este último modo de ver a ciência terminou, cf: KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, trad. de Jorge Pires, Gradiva, Lisboa (não é visível a data de edição).

Outras pessoas poderiam ter atribuído a ascensão do materialismo a outros motivos. Estes foram aqueles que me pareceram, assim de repente, mais relevantes, embora reconheça que o último motivo poderia ter sido mais bem justificado. Contudo, o facto de estes motivos estarem certos ou não não é relevante para a minha tese; apenas me interessa que algum motivo exista.

²⁹⁹ - Também se pode meter esta frase inteira no plural.

quê, sem afirmar que aqueles que se deixaram influenciar estavam certos ou errados em receber essa influência.

Podemos facilmente imaginar que um materialista do século XIX que acreditasse na teoria de Darwin e que se deparasse pela primeira vez com as diferentes teorias de Filosofia Política considerasse o marxismo como sendo a teoria mais correcta, por partilhar do mesmo pressuposto que o darwinismo. O raciocínio, consciente ou inconsciente, seria o seguinte: “do mesmo modo que o darwinismo está certo, porque desconsiderou tudo aquilo que não resulta da matéria e, por causa disso, construiu uma explicação coerente e fundamentada em factos acerca da Biologia, também o marxismo, que também desconsiderou tudo o que não é material, constrói uma explicação coerente e fundamentada em factos acerca da vida em sociedade.”³⁰⁰ Este raciocínio está errado. Contudo, o sujeito que, no século XIX, raciocinava assim tinha uma compreensão viável da realidade, enquanto não foram produzidos, dentro da comunidade epistémica, raciocínios que puseram em causa este.

³⁰⁰ - O modo concreto como o sujeito raciocina neste exemplo ajuda a perceber melhor por que motivo é que eu estou a usar o darwinismo e o marxismo, e não o darwinismo e o materialismo. O “ambiente intelectual” de uma comunidade epistémica não afecta directamente os sujeitos a partir de uma ideia tão abstracta como o materialismo, mas sim a partir daquilo que, de facto, se lê e ouve.

2 – O estatuto das crenças com origem declaradamente impura³⁰¹

Na “contextualização histórica” falámos, a propósito de Marx, sobre um fenómeno que consiste na criação de ilusões, com a forma de representações mentais complexas (como a religião ou a Filosofia), a partir de algo que determina a criação dessas ilusões. Ou seja: essas representações mentais complexas são consideradas pelos sujeitos como tendo uma origem racional e sendo, por isso, verdadeiras, mas não têm, de facto, essa origem racional. Uma vez que essas representações, tal como as crenças que derivam delas, têm uma origem não-racional, podemos desqualificá-las como sendo, inevitavelmente, falsas, não existindo qualquer relação entre qualquer motivo não-racional para acreditar em algo e o modo como conseguimos conhecer crenças? Ou podemos ignorar a sua origem, desde que estejam racionalizadas?³⁰² Este é o problema que nos ocupará a partir de agora.

A ideia que procurarei mostrar é o seguinte. Cada comunidade epistémica (ou cultura) é influenciada pelo ambiente no qual está inserida, e esse ambiente faz parte do mundo.³⁰³ Por sua vez, a totalidade do mundo corresponde ao ponto de vista da terceira pessoa.³⁰⁴ Logo, todos os tempos e espaços históricos reflectem, imperfeitamente, o ponto de vista da terceira pessoa, com maior ou menor grau de verosimilhança.

O grau de verosimilhança pode depender de vários factores. Um dos mais salientes, em meu entender, é a quantidade de transformações que uma sociedade teve de ultrapassar ao longo dos tempos. As culturas que passaram por mais transformações já experimentaram mais “coisas” (princípios morais, formas de organização política, etc.). Logo, sabem melhor os méritos e deméritos de cada uma, do mesmo modo que uma

³⁰¹ - Incluo a expressão “declaradamente” porque é possível argumentar que nenhuma crença tem a sua origem na razão. As crenças declaradamente impuras são aquelas nas quais isso é mais fácil de ver. Toda esta parte (2, 2.1, 2.2 e 2.2.1) é fortemente influenciada por Rawls.

³⁰² - A racionalização é o processo pelo qual um pensamento que resulta do inconsciente, ou de outra qualquer origem ou processo não-racional (ou seja, que apenas produz crença para o próprio sujeito, não sendo por isso publicamente apresentável) é racionalmente justificado (isto é, tomado como sendo verdadeiro por uma razão baseada num raciocínio e que é publicamente apresentável). Cf. SCHNEIDER, M., « Rationalisation », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (modifiquei um pouco a definição, apesar de ela ser reconhecível)

O seguinte excerto de Baggini mostra bem a noção de “racionalização”: “Nenhum cientista defenderia num artigo uma afirmação partindo do princípio de que uma ‘voz interior’ lhe diz que essa afirmação está correcta, e contudo a realidade é que estas vozes interiores entram em acção, ajudando a formar conclusões. Que nunca sejam formalmente reconhecidas [e, acrescento eu, que não o possam ser, por bons motivos] não significa que não sejam reais e importantes [para alcançar verdades].” BAGGINI, *Op. Cit.*, p. 73

³⁰³ - Conceptualmente, conforme já referi, “comunidade epistémica” e “cultura” não são o mesmo. Precisei de introduzir o primeiro conceito porque, naquele contexto, não era muito adequado falar de cultura, e “comunidade epistémica” exprimia muito bem o que queria dizer. Mas a tendência é para que, na realidade, não exista diferença.

³⁰⁴ - Falaremos sobre esta concepção do ponto de vista da terceira pessoa mais adiante.

pessoa idosa tem mais sabedoria porque, como os próprios idosos nos lembram, “eu já vi muita coisa...”³⁰⁵

2.1 – Por que motivo existe uma relação entre um motivo não-racional para acreditar numa crença e a verdade da crença?

Defenderei esta tese a partir do pressuposto teórico apresentado na “introdução” segundo o qual “a razão está na História”.³⁰⁶ Começarei por citar um excerto de Baggini, no qual ele vai de encontro àquilo que eu quero dizer:

“Uma cientista pode perfeitamente ser levada pela ideologia a investigar os efeitos danosos dos pesticidas na saúde humana, mas, se for boa, e se as suas descobertas forem corroboradas por outras, as verdades que descobrir podem ainda assim não ter valores.

Tim Lewens fornece um exemplo muito claro. Argumenta que Marx e Engels tinham razão quando afirmavam que o pensamento de Darwin estava ‘mergulhado no universo do capitalismo industrial’ que o rodeava. Mas isso não invalidou as suas conclusões. ‘Aquilo que interessa não é, neste caso, se as perspectivas de Darwin foram influenciadas pela sua ideologia burguesa, *mas se essa ideologia actuou de modo a distorcer, ou de modo a revelar, os mecanismos do mundo natural.*’ [citação de Lewens][itálico meu]”³⁰⁷

Baggini começa aqui por estabelecer a diferença entre duas teses que costumam ser consideradas equivalentes: 1) existe investigação aparentemente racional que, na verdade, é enviesada por factores subjectivos³⁰⁸ e 2) se uma investigação é enviesada por factores subjectivos, então o resultado dessa investigação é falso (l. 1-4). De seguida, afirma que Marx e Engels estavam certos em pensar que a biologia de Darwin estava enviesada por esses factores (l. 5-7). Porém, isso não torna o darwinismo errado: pelo contrário, até pode ter ajudado a revelar “os mecanismos do mundo natural” (l. 7-11).

É esta última hipótese que me interessa. Para a teorizar, irei socorrer-me de uma ideia de Kant, à qual Yovel deu o nome de “astúcia da natureza”.³⁰⁹ Neste contexto, consiste no facto de, perante algo que não faça parte do contexto de justificação de uma crença, ser ainda assim possível descobrir, devido – entre outros motivos – a um factor

³⁰⁵ - Recordemo-nos daquelas duas coisas que disse na “introdução” que deveriam estar na mente do leitor. Este parágrafo tem, para além disso, uma clara ressonância hegeliana.

³⁰⁶ - Reafirmo, conforme disse na “introdução”, que esta expressão é para ser entendida apenas em sentido metafórico.

³⁰⁷ - Cf. BAGGINI, J., *Op. Cit.*, pp. 168-169

³⁰⁸ - A tese 1) também é defendida por Thomas Kuhn. Temos como exemplo a sua afirmação de que um dos motivos que levaram à adopção do modelo copernicano foi a necessidade de ter um melhor calendário. É significativo que Kuhn se refira a isto como um “factor externo”. Cf. *A Estrutura das revoluções científicas*, trad. de Carlos Marques, Guerra e Paz, Lisboa, 2009, p. 105

³⁰⁹ - YOVEL, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, P. 140

subjectivo, uma conclusão correcta.³¹⁰ Naquele contexto, houve uma concordância entre o contexto de descoberta e a conclusão correcta, mas o contexto de justificação é outro; por outras palavras, o contexto de descoberta foi uma ajuda na descoberta da verdade, mas não pode ser usado para a justificar.³¹¹ Analogamente, alguém que acerte em todos os números da lotaria por ter preenchido o boletim com base na matrícula do seu carro não diz que sabia os números da lotaria porque estes compunham a matrícula do seu carro; mas é verdade que ganhou a lotaria porque os números da lotaria eram os números da matrícula. Em ambos os casos, a coincidência leva à verdade, mas não a justifica.³¹²

2.2 – Continuando a debater o tema da relação entre a primeira e a terceira pessoa, usando o exemplo da ética de Kant

Uma das teorias morais mais notáveis dos últimos séculos é a de Kant. O seu estudo, tal como o estudo de qualquer teoria, pode ser feito de duas maneiras: podemos abordá-las como historiadores da cultura, ou podemos fazê-lo como filósofos. No primeiro caso, interessa-nos saber quais as suas origens, enquadramento temporal e influência posterior; ou seja, tudo o que diz respeito ao contexto de descoberta. No segundo caso, interessa-nos saber se essa teoria é verdadeira, o que diz respeito ao contexto de justificação.

Simon Blackburn escreve, acerca da teoria ética de Kant:

“A sua ética é baseada [...] na procura de um único princípio supremo para a moralidade [...] mas a questão de saber até que ponto se pode destrinçar a sua ética da sua matriz luterana é controversa.”³¹³

Uma interpretação pouco caridosa – mas que é aquela que me interessa - das palavras de Blackburn é a seguinte: é possível que, ou houve quem tivesse dito, que a ética de Kant é uma ética luterana, com a qual só um luterano concordará.³¹⁴

³¹⁰ - YOVEL, Y., *Op. Cit.*, p. 301. Contudo, conforme o leitor poderá ver, eu adaptei o conceito a meu bel-prazer.

³¹¹ - Não existe qualquer relação entre o facto de o Reino Unido vitoriano ser uma sociedade burguesa e o facto de a natureza fazer uma selecção dos animais que estão mais adaptados ao seu meio, de modo a garantir a sobrevivência da espécie. Porém, o facto de viver numa sociedade burguesa levou Darwin a formular a teoria da evolução. Daquilo que não é racional, “nasceu” a verdade.

³¹² - Concedo que esta explicação talvez não tenha tido muito sucesso. Tentei com que estes exemplos fossem similares a um caso Gettier. Para um exemplo da “astúcia da natureza” em Kant, cf: KANT, I., “Para a paz perpétua”, in *Para a paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Trad. de Artur Morão, Lisboa, 2008, B 60 / 61

³¹³ - BLACKBURN, S., “Kant, Immanuel”, *Op. Cit.*

³¹⁴ - Imagino que o leitor se esteja a perguntar sobre o motivo pelo qual estou a elaborar uma interpretação tão pouco caridosa das palavras de Blackburn. O motivo é o seguinte: não é muito fácil encontrar, em bibliografia académica o vício intelectual que estou a tentar expor, segundo o qual as origens de uma ideia a desqualificam (a chamada “falácia genética”). De resto, certamente que haverá quem diga isto.

Vamos assumir que, de facto, a ética de Kant é “copiada” dos princípios luteranos. Um primeiro motivo evidente pelo qual isso não a desconsidera imediatamente é que talvez o luteranismo seja uma descrição correcta da realidade. Um segundo motivo – mais forte – é que, mesmo que o luteranismo não seja uma descrição adequada da realidade, pode dar-se o caso de a teoria de Kant ser correcta e não se seguir dos princípios luteranos, embora Kant pensasse – hipoteticamente – que se seguia.

Isto é: como Kant era luterano – ou seja, como o luteranismo faz parte do contexto de descoberta da sua ética –, Kant pensava que o luteranismo também era o contexto de justificação dessa teoria. A sua cultura (ou comunidade epistémica) convenceu-o de que havia certos padrões que eram moralmente certos; e Kant procurou mostrar que esses padrões não eram apenas moralmente certos de um ponto de vista privado (ou seja, em que a justificação para argumentar que algo é verdade é independente de dados exteriores, mesmo que a crença nesse “algo” seja partilhada), mas também de um ponto de vista racional (ou seja, em que a justificação para a verdade de algo é pública).³¹⁵

O terceiro motivo é a hipótese de os princípios do luteranismo se adequarem a parte dos critérios que consideramos, com boas razões, que uma teoria ética deve seguir.³¹⁶ Disse há pouco que um dos postulados que guia esta parte da dissertação é a ideia segundo a qual a realidade se desenvolve ao longo do passar-à-existência dos objectos. Este passar-à-existência é o conjunto das alterações que ocorrem no mundo, em diferentes tempos e espaços, conforme ele é visto a partir da perspectiva da primeira pessoa.³¹⁷ Ora, se o único modo de alcançar algum conhecimento da perspectiva da terceira pessoa consiste em partir da primeira pessoa, então segue-se que existem crenças que os sujeitos, num certo momento da História, têm que captam algo de relevante acerca do ponto de vista da terceira pessoa.³¹⁸ Essa crença não passa, por isso, a ter sido causada por algo no ponto de vista da terceira pessoa; mas podemos apresentá-la *como se* o tivesse sido, racionalizando-a.³¹⁹

O ponto essencial é: uma coisa é o *motivo* pelo qual Kant terá querido argumentar a favor daquelas conclusões (defender as verdades do luteranismo), o qual está fora da racionalidade. Outra coisa é a racionalização dessas conclusões, a qual somos obrigado a considerar racionalmente *como se* a sua origem fosse racional. Em primeiro lugar,

³¹⁵ - Sobre o ponto de vista privado, o seguinte excerto é elucidativo: “[...] Estavam a perguntar-lhe [ao físico cristão Russel Stannard] é que como alguém [sic] poderia sequer ter indícios de que a prece estabelecia contacto com Deus. ‘Penso que aquilo de que temos de nos dar conta’, disse Stannard, ‘é que quando se está a falar com uma pessoa religiosa, ela *sente* [itálico meu] que tem esses indícios internos e fortes.’ [...]”. Cf. BAGGINI, J., *Op. Cit.*, p. 28

Ou seja: a justificação do efeito da prece parte daquilo que o sujeito individual sente, e não de razões que possam ser avaliadas de um ponto de vista exterior ao sujeito que tem esse sentimento. O fundamento da justificação da verdade, para Stannard e para quem defende esta maneira de conhecer, é o sujeito, e não algo de externo.

³¹⁶ - Adiante desenvolverei este ponto. Note-se que o segundo e o terceiro motivo não são incompatíveis entre si, mas o terceiro é o mais interessante.

³¹⁷ - Esta frase tem uma evidente ressonância de Hegel.

³¹⁸ - O leitor deve recordar-se que não estou a argumentar contra o cepticismo, mas sim contra o realismo externo.

³¹⁹ - Recorde-se o sentido que dei à expressão kantiana “como se” no primeiro capítulo.

porque é possível que as normas morais do luteranismo reflectam aquilo que as normas morais ideais são com algum grau de fidelidade. Em segundo lugar, porque no momento em que uma conclusão é racionalizada, o motivo pelo qual ela é defendida deixa de ser relevante; tudo o que passa a ser relevante é apenas a fundamentação racional da conclusão.³²⁰

O facto de a ética luterana ter crenças que são correctas do ponto de vista da terceira pessoa deve-se, por sua vez, ao facto de, naquele tempo e espaço histórico, terem sido criadas condições para que essas crenças, ou outras com elas relacionadas, ficassem reflectidas no ideário luterano. Desenvolverei este tema mais adiante.

2.2.1 – O carácter duplo da crença

O leitor poderá perguntar-se: uma crença deste género – que pode ser vista de um modo não-racional e de um modo racional – é vista correctamente quando olhamos para ela em qual destes modos? Dito de outra maneira, qual destes modos representa a crença, tomada em sentido próprio? A minha resposta é: ambos.

A racionalização da crença torna-a menos fiel em relação àquilo que o sujeito realmente pensa, uma vez que o sujeito, através deste processo, apresenta a crença – ou melhor, argumenta a favor dela - com motivos que não são aqueles que fazem com que ele acredite nela, para a tornar apresentável. É um pouco como um adolescente que, para se integrar num grupo de amigos disfuncional, tem que abdicar de parte dos seus gostos e valores. Por outro lado, é através da racionalização que mais pessoas acreditam na crença: as experiências privadas, por definição, pertencem apenas a uma pessoa. Não convencem ninguém a acreditar em algo, a não ser o sujeito que as tem. Ora, parece evidente que o sujeito tem interesse em que os outros partilhem das suas crenças: justifica-o o facto de estarmos sempre a tentar convencer os outros de que as nossas crenças são verdadeiras.³²¹

Ou seja: se o sujeito racionaliza a crença, não está a comunicar uma versão integral daquilo que realmente pensa, mas sim uma versão “mascarada” disso. Mas, se o sujeito mantiver a crença privada, está a ir contra o traço da natureza humana que consiste em querer que os outros partilhem das nossas crenças. Cada um destes modos da crença, privado e público, opera em diferentes pontos de vista: primeira e terceira pessoa, respectivamente. No fundo, aplica-se-lhes aquilo que Stevenson escreveu em *O*

³²⁰ - O seguinte excerto de Baggini mostra esta ideia, embora a minha versão – modéstia à parte – esteja mais precisa: “Nenhum cientista defenderia num artigo uma afirmação partindo do princípio de que uma ‘voz interior’ lhe diz que essa afirmação está correcta, e contudo a realidade é que estas vozes interiores entram em acção, ajudando a formar conclusões. Que nunca sejam formalmente reconhecidas [e, acrescento eu, que não o possam ser, por bons motivos] não significa que não sejam reais e importantes [para alcançar verdades].” BAGGINI, *Op. Cit.*, p. 73

³²¹ - Não me interessam minimamente casos do género: “imagine que um sujeito sabe quais são os números do Euromilhões. Nesse caso, ele tem essa crença mas, como quer ganhar o prémio, não quer convencer ninguém dela.” *Geralmente*, cada um quer que as suas crenças sejam aceites pelos outros.

estranho caso do dr. Jekyll e do Mr. Hyde (por exótico que seja – e vai ser – o leitor deve ler esta passagem como se quem estivesse a declarar isto fosse uma crença):

" [...] *aprendi a reconhecer a perfeita e primitiva dualidade do homem* [ou, neste caso, da crença]; verifiquei que, das duas naturezas em disputa no campo de batalha da minha consciência, *mesmo que me pudessem definir apropriadamente como sendo qualquer uma delas, tal só era possível porque eu* [a crença] *era radicalmente ambas* e desde muito cedo [...] habituara-me a saborear com prazer [...] *a ideia da separação destes elementos.*[*itálicos meus*]"³²²

³²² - STEVENSON, R. L., *O estranho caso do dr. Jekyll e do sr. Hyde*, trad. de Fernando Dias Antunes, Edições Quási, Famalicão, 2008, p. 80-81

3 – O ponto de vista da terceira pessoa, de acordo com o realismo interno

O texto de Putnam citado em 1.2 implica que existe um ponto de vista “normativamente importante”, nas suas palavras, no qual os argumentos racionais a favor da verdade de uma tese são aquilo que importa.³²³ Esse é o *ponto de vista da terceira pessoa*. Vou expandir esta noção, dando-lhe uma direcção que não me parece incompatível com as poucas coisas que Putnam diz acerca daquela, mas que inclui muitas coisas que ele não diz.³²⁴

3.1 – O ponto de vista da terceira pessoa: o sentido para-metafísico

Defendo que existem dois sentidos da expressão “ponto de vista da terceira pessoa”. O primeiro sentido é *para-metafísico*. Neste sentido, o ponto de vista da terceira pessoa é aquele que está em contacto directo com o fundamento ontológico da realidade: com a verdade, a partir da qual todas as demais verdades se derivam.³²⁵ Sobre este sentido do conceito, duas coisas podem ser ditas:

3.1.1 – O ponto de vista para-metafísico é a síntese de todas as determinações da realidade:³²⁶

Isto significa que o ponto de vista da terceira pessoa é a totalidade de estados, determinações e, em geral, de tudo o que existiu, existe ou existirá no tempo e espaço. Todas estas coisas “participam” do ponto de vista da terceira pessoa.³²⁷ Portanto, todas as justificações para todas as crenças participam do ponto de vista da terceira pessoa,

³²³ - Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 158

³²⁴ - A interpretação que Moran faz de Kant explica muito bem aquilo a que chamo o “segundo sentido” do ponto de vista da terceira pessoa: “Kant is elusive on this point, but presumably his claim (and here I depart from Putnam’s reading) is that we can at least *formally conceptualise* the God’s eye perspective, although we cannot have genuine objective cognition of this perspective [...]” MORAN, D., *Op. Cit.*, p. 97. Putnam, contudo, aceita a possibilidade de haver uma realidade independente da mente, o que mostra que esta ideia não é incompatível com o realismo interno conforme ele o vê. Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 61-62 (ver a explicação sobre este excerto que dei na conclusão da primeira parte da dissertação).

³²⁵ - Esta última explicação tem uma clara ressonância de Tomás de Aquino. Veja-se este excerto, já citado na “introdução”: “Truth is found first and properly in the divine intellect, secondarily and properly in the human intellect, secondarily and improperly in things [...] The truth of the divine intellect is only one, from which many truths are derived by the human intellect [...]” *DQT*, Q. 1, 4, R)

³²⁶ - A ideia da “síntese das determinações” é baseada em Hegel. Embora pense que ele nomeia este conceito algures, não consegui encontrar a página. Mas encontrei uma explicação plausível do que a noção desta síntese quer dizer: “A Ideia é, assim [...] um sistema orgânico, uma totalidade que contém em si uma riqueza de estádios e momentos. [...] há uma Ideia no todo e em cada um dos seus membros [da Filosofia] [...] Todas as partes que nela aparecem, e a sistematização delas, decorrem de uma Ideia una; [...] e as suas diferenças, as suas diversas determinidades, juntas, são elas próprias apenas a expressão e a forma contida na Ideia.” Cf: HEGEL, G.W.F., *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, trad. de José Barata-Moura, Porto Editora, Porto, 1995, p. 73-74

³²⁷ - Note-se que “participação” é – não por acaso – o conceito usado por mim na “contextualização histórica” para denotar a relação entre as coisas sensíveis e as Ideias em Platão.

uma vez que as justificações – que resultam da aplicação de critérios de avaliação de teorias e daquilo que é usado para mostrar que esses critérios, de facto, se aplica a uma teoria - também fazem, necessariamente, parte do mundo.³²⁸ Porém, na terceira pessoa existe uma hierarquia entre esses critérios, e é isso que faz com que algumas afirmações ou crenças sejam objectivamente correctas e outras sejam objectivamente erradas. O termo “objectivamente” deve ser entendido aqui num sentido literal: é o ponto de vista da terceira pessoa, bem como essa hierarquia, que é, e deve ser, o referente dos nossos juízos.³²⁹

A junção do ser com o dever-ser nesta última frase, bem como a questão da hierarquia, podem causar algumas confusões. A minha tese sobre a primeira é a seguinte: por um lado, quando alguém está a fazer um juízo sobre um assunto que não seja objecto da percepção imediata, esse juízo é traduzível do seguinte modo: “do ponto de vista da terceira pessoa, X é verdadeiro/correcto”. É nesse sentido, por exemplo, que as práticas culturais devem ser entendidas; como expressando uma pretensão de concordância com o ponto de vista da terceira pessoa. Porém, convém assumir que, de facto, é o ponto de vista da terceira pessoa que procuramos quando estamos à fazer asserções desse género, pois isso poderá mostrar as fragilidades daquilo que estamos a defender.³³⁰ A questão da hierarquia ficará clara adiante, quando falar sobre os critérios para considerar um teoria adequada; e, sobretudo, quando os exemplificar com Kant (outra vez...), ilustrando, precisamente, a nossa procura por essa hierarquia.

O ponto de vista da terceira pessoa é, basicamente, uma “representação” final de tudo, na definição mais simples possível; é, como Irene Burges-Duarte diz acerca das ideias transcendentais, “[...] representações [...] de um todo ou unidade absoluta de tudo [...]”³³¹. Metaforicamente, podemos compará-la à História que um dia um ser onnisciente contaria – se houvesse alguém para a contar, o que é em si mesmo contraditório - acerca do mundo depois de este ter acabado. Uma tal História incluiria,

³²⁸ - Um critério de avaliação de uma teoria é uma característica que uma teoria tem (ou não) que fará com que ela esteja em adequação com a realidade. Uma justificação é algo que mostra que essa teoria cumpre, de facto, esse critério. As justificações fazem parte do mundo porque os motivos pelos quais dizemos que determinado critério se aplica a uma teoria se encontram no mundo (numa definição bastante lata de “mundo”).

O uso da palavra “adequação” (tradução aproximada de “accuracy”) deve-se ao facto de Putnam também a usar. Cf. PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 137-138

³²⁹ - Cf: aquilo que disse sobre a relação de participação em Platão na “contextualização histórica”.

³³⁰ - Não tenho espaço para desenvolver, mas gostaria apenas de fazer a seguinte analogia. Isto é um pouco análogo a uma situação na qual estamos prestes a assinar um contrato com grandes consequências, as quais conhecemos totalmente. Contudo, mesmo assim, antes de assinar esse contrato perguntamo-nos se estaremos mesmo seguros daquilo que estamos a fazer.. Em ambos os casos, as questões são colocadas em perspectiva.

Esta é uma operação similar à de perceber se podemos conhecer, ou apenas pensar, um determinado objecto (uma ideia de Kant: cf. “Constitutive principles”, in in CAYEILL, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995) ou à de nos perguntarmos se a um determinado pensamento não corresponde apenas uma impulsão que resulta de factores não racionais (inspirado em Marx).

³³¹ - *A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza – um estudo da Crítica da Razão Pura*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, p. 136. Retirei de propósito a parte onde se refere que estas são também *a priori* e a parte imediatamente a seguir a “tudo”, onde Irene Borges-Duarte introduz a qualificação “que é pensável”.

por exemplo, todas as vezes em que uma cultura tomou um caminho errado, as causas dessa decisão e o quão mais longe do que antes essa sociedade ficou dos valores que a deveriam reger.³³²

3.1.2 – O ponto de vista para-metafísico tem várias das características do númeno e das ideias transcendentais

Concretamente:

- Está fora da experiência;
- Não podemos saber se existe;
- Dá uma “direcção unificada” às acções do entendimento.³³³

Apesar de não podermos saber se o ponto de vista da terceira pessoa existe *de facto*, podemos mesmo assim manter que ele existe metaforicamente, porque pode ser pensado (isto é, não implica contradição).³³⁴ Esta característica será central para o que se segue.

O segundo sentido é *epistémico*. Sobre ele, muito mais coisas podem ser ditas. É para aí que nos voltaremos agora.

3.2 – O ponto de vista da terceira pessoa: o sentido epistémico

Tomado no segundo sentido, o ponto de vista da terceira pessoa é uma tentativa de aproximação ao fundamento ontológico da realidade, que começa com a seguinte pergunta: *que critérios tem uma teoria (acerca de um determinado assunto) que cumprir para ser uma boa teoria?* Esses critérios são, depois, escolhidos a partir do método do “equilíbrio reflectido”. Este método consiste, dando uma definição simples, na procura de adequação recíproca entre as várias crenças que o sujeito tem acerca de um determinado assunto.³³⁵

³³² - O leitor deverá estar a perguntar-se: e como se definem esses valores? A resposta é: partindo do princípio que eles de facto existem, o narrador conhece-os (a analogia com Deus, conforme Ele é entendido – ou, pelo menos, era certamente entendido pelos medievais, isto é, como fonte do certo e errado, verdadeiro e falso – é aqui evidente).

O professor José Barata-Moura descreve, a propósito da teoria da verdade de Hegel, uma ideia parecida a esta (cf: BARATA-MOURA, J., “A concepção hegeliana de verdade”, in *Estudos sobre a ontologia de Hegel – Ser, verdade, contradição*, Edições Avante, Lisboa, 2010, p. 136

O sentido epistémico do ponto de vista da terceira pessoa é a procura do conhecimento destes valores.

³³³ - Cf: “contextualização histórica”, p. 46-47, parte na qual se fala de Kant, incluindo para as referências, que não apresentei aqui para não me repetir.

³³⁴ - Imito aqui Kant: B XXVII

³³⁵ - Cf: MAUTNER, T., “Equilíbrio reflexivo”, in *Op. Cit.* Note-se, contudo, que o autor desse artigo pressupõe que este método implica o coerentismo, coisa que veremos que não é necessariamente verdade; e que ele também refere que o processo, tendencialmente, é infinito (há uma curiosa adequação desta

Porém, uma definição simples não é suficiente; precisamos de uma explicação de como este método funciona. Yuri Cath divide o método em três passos.³³⁶ No primeiro passo, o sujeito define um conjunto de crenças acerca do assunto em causa que considera verdadeiras. Poderão ser crenças gerais que nos pareçam intuitivamente verdadeiras (“matar é errado”), mas normalmente serão crenças que dizem respeito a algo específico (no exemplo dado por Cath: se estivermos a falar sobre ética, juízos acerca de uma acção em particular ser errada ou certa).³³⁷ No segundo passo, o sujeito abstrai princípios teóricos que resultem das crenças que considerou verdadeiras no primeiro passo.³³⁸ Finalmente, no terceiro passo, o sujeito resolve os conflitos entre 1) as crenças que o sujeito estipulou como verdadeiras no primeiro passo 2) os princípios/crenças que o sujeito considerou verdadeiros(as) no primeiro e no segundo passo e 3) os princípios que o sujeito considerou verdadeiros no segundo passo.³³⁹

No artigo que me serve de referência para este assunto, diz-se que este processo pode ser usado para várias coisas, incluindo para o conhecimento enquanto domínio filosófico.³⁴⁰ O uso que lhe darei, como já disse, é o seguinte: *o equilíbrio reflectido serve para saber que critérios deve uma teoria cumprir para que possa ser considerada verdadeira*. Vou agora dar um exemplo desse uso.

3.2.1 O exemplo da ética

Mark Timmons, em *Moral Theory – an introduction*, considera que uma teoria ética ideal deve cumprir os seguintes critérios:³⁴¹ consistência, determinabilidade, aplicabilidade, apelo intuitivo, suporte interno, poder explicativo, suporte externo e publicidade.

ideia com a ideia de Putnam, referida no primeiro capítulo, segundo a qual a produção de concepções da racionalidade nunca pára).

³³⁶ - CATH, Y., “Reflective equilibrium”, in *Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, H. Cappelen et al., (eds.), Oxford University Press, 2016, p. 2-3, disponível em https://philarchive.org/archive/CATRE?fbclid=IwAR3VwZMoX_uPPn3OVj4tRxW3GCAC1gZUMmzK4zvoW6MWDjj_NJMOBTQkg8 (página consultada em 24 de Agosto de 2019).

³³⁷ - “In this stage one identifies a relevant set of one’s initial beliefs (or judgments or intuitions) about the relevant domain. These initial beliefs are often characterized as concerning particular rather than general features of the relevant domain. For example, if the domain is justice then one’s set of initial beliefs might include the belief that a particular action was just [...]” CATH, Y., *Op. Cit.*, p. 2

³³⁸ - “In the second stage one tries to come up with an initial set of theoretical principles that would systematize or account for the initial beliefs identified at the first stage.” CATH, Y., *Op. Cit.*, p. 3

³³⁹ - There are likely to be conflicts between one’s initial beliefs and one’s initial principles that aim to account for those beliefs. Furthermore, there are also likely to be conflicts between the members of one’s initial set of beliefs, and perhaps even between the members of one’s initial set of theoretical principles. These conflicts lead to the need for a third stage in which one engages in a reflective process of moving back and forth between these two sets and eliminating, adding to, or revising the members of either set until one ends up with a final set of beliefs and principles which cohere with each other.” CATH, Y., *Op. Cit.*, p. 3

³⁴⁰ - CATH, Y., *Op. Cit.*, p. 1

³⁴¹ - Rowman and Litterfield Publishers, Inc., Plymouth, 2013, p. 12-16 e 337-338

Falemos, por exemplo, do apelo intuitivo.³⁴² James Rachels, em *Elementos de filosofia moral*, propõe a seguinte objecção à teoria kantiana da ética, embora não nomeie a teoria.³⁴³ Imagine o leitor que está no hospital, e que um amigo o vai lá visitar. O leitor agradece a visita, ao que o seu amigo responde que está apenas a cumprir o seu dever, coisa na qual o leitor começa por não acreditar. Contudo, com o andar da conversa, percebe que ele está a falar a sério: aquilo que o motivou a ir lá não foi qualquer sentimento que sinta por si, mas apenas a ideia segundo a qual devemos ajudar os nossos amigos. Não há, da parte dele, qualquer preocupação verdadeira para consigo. Ele agiu como um robô, no qual foram colocados os seguintes “inputs”: “devemos ajudar os nossos amigos” e “este meu amigo precisa de ajuda”.

O que é que está aqui mal? Bom, num certo sentido não há nada aqui que esteja mal: alguém fez uma acção que é universalmente considerada correcta. Contudo, todos os que leiam esta história sentem que há algo de errado na motivação do amigo do leitor. O problema é que esperaríamos que, numa circunstância como esta, ele tivesse sido motivado pelo sentimento de amizade que tem por si. Sem algum tipo de sentimento, poderíamos fazer acções correctas, mas parece que nos faltaria algo na nossa vida social. Esta objecção tem como objectivo, portanto, dizer que a teoria de Kant desconsidera a intuição, largamente partilhada, segundo a qual os sentimentos têm um papel na nossa vida social.³⁴⁴

Perante isto, temos as seguintes hipóteses. Podemos, por um lado, defender a teoria de Kant, argumentando que, na verdade, essa intuição está errada: os sentimentos não fariam, portanto, parte da nossa vida social e ética (pelo menos num sentido significativo). Também pode ser defendido, por outro lado, que essa intuição é essencial para a vida ética e que, por isso, a teoria de Kant está errada.³⁴⁵

Resumindo tudo aquilo que se disse em 3): é possível fazer uma analogia entre a alteração das qualidades dos objectos, como a cor, quando em contacto com outras substâncias, e a alteração dos objectos tal como eles são em si e tal como eles são vistos. Chamemos ao objecto que é alterado “originário”. O análogo à substância que é usada para alterar as propriedades do objecto originário é o conjunto de características contingentes de cada sujeito, bem como o seu posicionamento espaço-temporal, já que

³⁴² - Esta característica consiste na capacidade que uma teoria ética tem de estar de acordo com as nossas ideias vagas e básicas acerca da moralidade. Os exemplos de Timmons, entre outros, são: “[...] a moral diz respeito ao bem-estar dos indivíduos [...]” ou “[...] a moral tem raízes em factos acerca da natureza humana [...]”. Cf. TIMMONS, M., *Op. Cit.*, p. 14 No exemplo, que darei a seguir, a ideia em questão é: “os sentimentos desempenham um papel na vida humana, e numa teoria moral adequada”.

³⁴³ - Trad. de F.J. Azevedo Alves, Gradiva, Lisboa, 2004, pp. 261-262. Conquanto que eu não tenha colocado aspas – até porque, em abono da verdade, não tinha o livro disponível quando escrevi estes dois parágrafos – eles seguem muito de perto o texto citado.

³⁴⁴ - Aqui se vê, também, a diferença que pode fazer a consciencialização acerca destes critérios, no âmbito da reflexão. Desenvolverei este assunto no parágrafo seguinte.

Há pouco disse que o conceito de “mundo” usado em 3.1 era bastante lato; convém agora exemplificar isso, afirmando que, no caso deste exemplo, a intuição referida no texto faz parte do mundo.

³⁴⁵ - Por último – embora essa hipótese não seja interessante para o que agora nos ocupa – podemos ainda argumentar que o pressuposto segundo o qual Kant não diz que os sentimentos não são relevantes para a ética é falso.

são estas “coisas” que alteram a nossa apreensão dos objectos.³⁴⁶ E, do mesmo modo que saber que substância interagiu com o objecto originário nos leva a saber que objecto é esse, ter uma noção das características contingentes do indivíduo que fez a representação é o único modo de ter uma ideia do que é que de facto ela representa.

³⁴⁶ - RICCARDI, M., “Experiência, juízo e objectividade em Kant – notas a partir de Strawson”, in *Ser ou Não Ser Kantiano*, dir. de Sofia Miguens *et al*, Edições Colibri, 2015, p. 63 e seg.

4 – Um desvio de caminho, para mostrar uma analogia interessante (ou duas)

A partir da ideia atrás exposta, segundo a qual os objectos que conhecemos, e o modo como os conhecemos, são ambos determinados pela posição do sujeito no espaço e no tempo, podemos fazer a seguinte analogia: a realidade está para o sujeito como um mapa está para um viajante. O sujeito orienta-se na realidade de acordo com a informação que adquire através da sua mente e da observação directa. Se estiver a ponderar acerca de uma determinada questão, poderá eventualmente encontrar uma informação (ou várias) que lhe mostrem que uma determinada resposta é a certa. Alternativamente, essa informação também pode mostrar que a resposta certa não é aquela que o sujeito considerava mais provável de o ser; ou, então, que toda a investigação está errada e que o sujeito tem de começar do início.

O mesmo acontece com um viajante que se orienta por um mapa. O viajante orienta-se de acordo com o mapa e com a ideia que tem do sítio onde está, tendo em conta o que vê em redor. Para perceber se está no caminho certo, o viajante irá contrastar as informações do mapa com aquilo que vai observando no terreno onde está. Por exemplo: num mapa que mostre um cruzamento a uma distância não muito grande do ponto de começo da viagem, o sujeito pode: 1) encontrar o cruzamento, ficando por isso a saber que está no caminho certo; 2) encontrar o cruzamento, mas ver aí algo de inesperado que o faz ponderar se estará mesmo no caminho certo (como, por exemplo, uma ribeira que não está representada no mapa); 3) não encontrar o cruzamento, concluindo que tem que voltar ao ponto de partida.³⁴⁷

Existe, contudo, uma diferença reveladora entre um mapa e a realidade. No mapa, o sujeito tem acesso a dois tipos de localização: absoluta e relativa. A primeira indica cada local de acordo com a latitude e a longitude. Quando enunciadas em conjunto, só esse local tem essas coordenadas como localização, e só essas coordenadas, em conjunto, se referem àquele local. O segundo tipo de localização mostra onde está um sítio, tendo outro sítio como referência.

O sujeito tem acesso, em relação à realidade, à localização relativa do ponto no qual está, mas não à sua (do sujeito) localização absoluta. Criar um sistema de localização absoluta só foi possível porque temos uma maneira de representar a totalidade da Terra como se estivéssemos fora dela. Mas não é possível olhar para a totalidade da realidade como se estivéssemos fora dela, conforme vimos no primeiro capítulo.

4.1 – Kant e a intuição contra-iluminista do desconhecimento do Homem face ao seu ponto na História

³⁴⁷ - Esta analogia é, de certa forma, sugerida pelo título “Que significa orientar-se no pensamento?”, de Kant (a palavra-chave, claro, é “orientar-se”). Cf: KANT, I., *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2008

Na obra *O conflito das faculdades*, Kant disse, essencialmente, aquilo que eu disse imediatamente atrás. A analogia, contudo, é diferente³⁴⁸:

“Se se constatasse que o género humano, considerado no seu todo, avançou e progrediu durante tão longo tempo, ninguém, contudo, pode garantir que irrompeu, justamente agora, em virtude da disposição física da nossa espécie, a época da sua regressão; e inversamente, se se recuar e, com queda acelerada, se desembocar no pior, não há que desesperar de encontrar o ponto de inflexão [...] em que, graças à disposição moral da nossa espécie, o curso desta se vire de novo para o melhor.

Deve-se talvez igualmente à nossa errada escolha do ponto de vista sob o qual consideramos o curso humano das coisas que este se nos afigure tão insensato. Os planetas, vistos da terra, ora recuam, ora se detêm, ora avançam. Mas se o ponto de vista se tiver a partir do sol, o que só a razão consegue fazer, eles prosseguem constantemente no seu curso regular [...] Mas a desgraça consiste justamente em não conseguirmos colocar-nos neste ponto de vista, quando interessa a previsão de acções livres. De facto, seria o ponto de vista da *Providência*, que está para além de toda a sabedoria humana e que também se estende às acções *livres* do homem, que por este podem decerto ser *vistas*, mas não *previstas* com certeza (para o olho divino, não há aqui diferença alguma) [...]”³⁴⁹

O argumento é o seguinte: se conseguíssemos ver a História (ou seja, o conjunto das acções humanas)³⁵⁰ a partir de um ponto de vista exterior, conseguiríamos saber qual é a nossa localização na História. Mas não conseguimos ver a História a partir de um ponto de vista exterior; logo, não sabemos qual é a nossa localização na História humana.³⁵¹ Para argumentar a favor da sua tese, Kant faz uma analogia com o conhecimento acerca dos planetas. Diz ele que, se observarmos os planetas a partir da terra, não nos é discernível um padrão de movimento (l. 10). Contudo, se os pudéssemos observar a partir do sol, veríamos que eles têm um “curso regular” (l. 11-12). O mesmo se passa, segundo Kant, no caso da Humanidade. Se tivéssemos acesso a uma perspectiva exterior à História, veríamos que as acções livres dos Homens compõem um “curso regular”.³⁵² Essa é a perspectiva de Deus, que não nos é acessível (l. 14-15).

³⁴⁸ - O leitor deve ter em mente que aqui, quando se fala em “progresso”, estamos a falar do progresso político e ético, na senda de Kant. Cf: GALLOIS, L., *Le Souverain Bien Chez Kant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p. 192 e seg.

³⁴⁹ - KANT, I., *O conflito das faculdades*, trad. de Artur Morão, Lusosofia, Covilhã, 2008, p. 102

³⁵⁰ - KANT, I., *Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa (não é visível a data de edição), A 385

³⁵¹ - Gallois resume esta conclusão de uma excelente maneira: “En d’autres termes, il n’y a pas de jugement possible (légitime) permettant de déterminer dans les affaires humaines un événement du temps non seulement en tant que progrès vers le mieux, mais encore en tant qu’événement connu à l’avance comme tel. Dans les faits, rien n’assure en effet qu’un progrès reconnu comme tel ne soit pas interrompu pour être suivi, au niveau de l’espèce, d’un recul, et inversement; [...]” cf: GALLOIS, L., *Op. Cit.*, p. 194

³⁵² - Normalmente diz-se que, nos escritos de Kant, uma acção livre é aquela cujo motivo é a lei moral (o que faz de Kant um defensor da liberdade em sentido positivo). Embora seja evidente que Kant tem,

Há factos históricos que dão razão ao filósofo prussiano. Consideremos – conforme Kant considerava,³⁵³ e eu concordo – que uma parte muito significativa do progresso de uma comunidade consiste no seu avançar em direcção ao Estado de Direito Democrático. Os livros costumam contar Histórias como esta de um modo linear. Contudo, felizmente, há livros que não o fazem. Um desses livros – o único do género que conheço, em verdade se diga – é *Vanished Kingdoms – The History of Half-Forgotten Europe*, de Norman Davies.³⁵⁴

Nesse livro, Davies conta o episódio da dissolução da união da Polónia – Lituânia, em 1795, às mãos de vários conquistadores.³⁵⁵ Esta entidade política foi, segundo Davies, das primeiras na Europa (1791) a ter uma constituição. Portanto, tendo em conta o nosso pressuposto – e, já agora, tendo em conta a direcção democrática que a História tem tomado desde então – é seguro afirmar que a Polónia – Lituânia estava “do lado certo da História”. Contudo, isso não conseguiu impedir a dissolução desta união. Isto deve levar-nos a ser extremamente cépticos quanto à interpretação indutivista que fazemos da História. Seleccionamos os factos que nos interessam para construir a narrativa histórica pré-definida nas nossas mentes, tornando a realidade coerente e desprezando a informação “ampla” e “incipiente”³⁵⁶ que não é coerente com a História que queremos contar.

Para além disso, este excerto também é interessante porque mostra que, embora a diferença entre realismo interno e externo seja contemporânea, um dos seus traços mais importantes era já conhecido de Kant.³⁵⁷ Esse traço é a ideia de que o ponto de vista da terceira pessoa – ou, neste caso, o ponto de vista exterior à História humana – é o ponto de vista de Deus (l. 14-15); e, no contexto apenas do realismo interno, que não podemos conhecer o ponto de vista da terceira pessoa.³⁵⁸

5.2 – Retirando uma lição da analogia entre a realidade e um mapa

muitas vezes, essa noção em mente, eu resisto à ideia de que isso seja assim em todas as ocorrências desse termo. Em muitas dessas ocorrências, Kant parece estar a referir-se a uma concepção negativa da liberdade (liberdade como ausência de coacção). Este tema já foi por mim estudado, a propósito da minha tese de licenciatura; explicar por que motivo tenho esta posição está fora de contexto.

Mas, assumindo que estou certo quanto à minha interpretação de Kant em geral, qual é o sentido de “livre” que está em causa neste excerto? A minha intuição encaminhou-se, imediatamente, para a liberdade em sentido negativo. Gallois, contudo, tem outra opinião. Cf: GALLOIS, L, *Op. Cit.*, p. 195

³⁵³ - KANT, I., *Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa (não é visível a data de edição), A 394 – A 395. Kant não usa a expressão “Estado de Direito Democrático”, muito embora o descreva perfeitamente.

³⁵⁴ - Penguin Books, Londres, 2012.

³⁵⁵ - Tanto quanto a leitura desse capítulo do livro me fez entender, tratava-se de uma monarquia dual (ao estilo da União Ibérica que vigorou desde 1580 até 1640), na qual havia um reino (Polónia) e um grão-ducado (Lituânia).

³⁵⁶ - Conforme vimos atrás, estas expressões são de Kuhn.

³⁵⁷ - Algo que, diga-se, já tínhamos visto, mas aqui está particularmente bem ilustrado.

³⁵⁸ - Isto é importante porque Putnam fala no ponto de vista da terceira pessoa, conforme já vimos, como sendo a “visão do olhar de Deus” (“God’s eye view”).

Disse atrás que a realidade é, de certa forma, análoga a uma mapa, na medida em que um sujeito se orienta na realidade da mesma maneira que um viajante se orienta por um mapa. Do mesmo modo que um mapa consiste numa descrição daquilo que o viajante vai encontrar no caminho, o sujeito precisa de uma descrição da realidade. Essa descrição é-lhe dada através dos diferentes argumentos, experiências e princípios lógicos que substanciam a nossa visão do mundo.³⁵⁹

É por esse motivo que a racionalização (que consiste, precisamente, na formulação de argumentos) não é meramente um exercício fútil. Dá-nos uma descrição mais completa da realidade, mostrando por onde podemos e por onde não podemos ir – mostrando, noutras palavras, em que “direcção” é mais plausível que a verdade esteja. É relativamente comum alguém afirmar, no que respeita a um qualquer problema filosófico, que, embora não haja uma solução aceite por todos para esse problema, há uma ideia de como o problema pode ser resolvido. Mais precisamente, costume dizer-se que a resposta a uma grande questão está dependente da resposta que dermos a uma outra questão, bastante mais circunscrita. Desidério Murcho dá um excelente exemplo, quando afirma que a resposta à questão de saber se Deus existe está dependente da resposta que dermos a duas questões, muitíssimo técnicas, estudadas na Metafísica da Modalidade.³⁶⁰

É isso que a racionalização faz: mostra onde a verdade não está e onde ela poderá estar. A conclusão do autor atrás citado só foi possível após a produção de muitos argumentos que o encaminharam nesta direcção. E esses argumentos – sobretudo tendo em conta que estamos a falar de um tema onde o processo de racionalização é bastante evidente – dificilmente terão sido *causados* ou *motivados* apenas pela faculdade racional, ou, sequer, sobretudo por esta.³⁶¹

³⁵⁹ - A asserção de que os princípios lógicos substanciam a nossa visão do mundo foi aqui colocada deliberadamente.

³⁶⁰ - MURCHO, D., *Sete ideias filosóficas que toda a gente deveria conhecer*, Editorial Bizâncio, Lisboa, 2011, p. 132. Na verdade, o autor está apenas a falar da validade do argumento ontológico, pelo que talvez tivesse sido mais avisado escrever: “[...] a resposta à questão de saber se o argumento ontológico, que pretende argumentar a favor da existência de Deus, é válido, depende [...]”.

³⁶¹ - Como é evidente, novos argumentos e novos dados podem levar o sujeito a mudar de opinião acerca dos argumentos ou observações que substanciavam o seu conhecimento. Como consequência, podemos amanhã vir a considerar que a verdade está num sítio onde hoje pensamos que não está.

O uso preponderante da racionalização quando se fala da justificação da existência de Deus é corroborado por Baggini. Cf: BAGGINI, J., *Op. Cit.*, p. 30

6 – Conclusão dos segundo capítulo

Escrevi este capítulo com a noção, já declarada na “introdução”, de que era muito mais arriscado do que o primeiro. Procurei justificar cada passo dos meus raciocínios o melhor que pude. Contudo, há uma parte que, em particular, merece uma justificação reforçada, e essa parte é 4), sobretudo 4.1.

6.1 – O primeiro problema, em duas partes

A primeira questão central diz respeito ao uso de diversos conceitos e citações de filósofos particulares, e ao modo como esse uso deve ser entendido. A diversidade de filósofos referidos poderia ser um sinal de desorientação, mas não é esse o caso. Todos estes filósofos procuraram teorizar aquilo a que Ferrater Mora chamou “o fundamento inteligível da realidade”; e eu pego nos diferentes modos em que isso foi tentado e em várias características destes para teorizar sobre o assunto. Não se deve, contudo, entender que essas referências resultam de um esforço meu por ser rigoroso na interpretação desses filósofos; o meu esforço foi antes construir uma teoria própria acerca do assunto.

A segunda questão – que, basicamente, é um “caso” da primeira - diz respeito ao modo como o ponto de vista da terceira pessoa, num sentido metafísico, deve ser entendido. A introdução de uma forte carga hegeliana poderá dar a entender que me estou a comprometer com aspectos relevantes da metafísica de Hegel. Não é o caso. Eu introduzi Hegel, fundamentalmente, porque ele é a minha inspiração para a ideia central de que o ponto de vista da terceira pessoa não está acima da realidade – pelo menos não no sentido tradicional. O ponto de vista da terceira pessoa é, isso sim, a totalidade da realidade.

Não é por acaso, contudo, que também lhe associei as ideias transcendentais: o meu intuito, com isso, era dizer que a existência efectiva deste ponto de vista não interessa, do mesmo modo que não interessa que um submarino tenha alguma vez ido à Fossa das Marianas para que eu possa especular sobre como é que será estar lá. O ponto de vista da terceira pessoa serve apenas como “princípio regulador”. Isto significa que não podemos conhecê-lo; mas, tendo isso em mente, podemos especular sobre como é que ele será.³⁶² Saber se ele existe de facto ou não, nestes termos, seria tema de uma outra dissertação.

6.2 – O segundo problema

³⁶² - MARQUES, A., *Organismo e sistema em Kant – ensaio sobre o sistema kantiano*, Editorial Presença, Lisboa, 1987, p. 77

A terceira questão é, sem dúvida, a mais interessante e intrincada de todas: se a única diferença realmente relevante entre o ponto de vista da terceira pessoa conforme Nagel e eu o entendemos é o facto de, para mim, este incluir a totalidade das determinações, então por que motivo não aceitar a noção que Nagel tem dele, apenas dizendo que a relação entre os pontos de vista é diferente daquilo que Nagel pensava?³⁶³ Por outras palavras, qual é a necessidade de pensar a terceira pessoa como totalidade de determinações?

A resposta, de certa forma, já foi dada neste capítulo. Tem tudo a ver com a seguinte tese:

a) todos os tempos e espaços históricos reflectem, com variados graus de verosimilhança, o ponto de vista da terceira pessoa;

Mostrei em 4.2 de que modo podemos conceber o ponto de vista da terceira pessoa; isto é, como é que podemos tentar alcançar as verdades independentes da mente. E, em 3.2, impliquei, de passagem, que esse processo é não só normativo mas também descritivo.³⁶⁴ A descrição que dei do assunto implica que existem correlações, mesmo que muito ténues, entre a terceira pessoa e as diferentes comunidades epistémicas. Isto só é compreensível se aceitarmos que essas comunidades fazem parte, metaforicamente, da terceira pessoa. A concepção metafísica de terceira pessoa que apresentei mostra-nos um modo plausível de pensar a natureza dessa relação.

6.3 – O quarto problema

Há ainda outro problema, que tem a ver com um parágrafo específico de 1.2 e, muito basicamente, com tudo aquilo que vem a seguir. O parágrafo em questão é aquele em que, comentando um excerto de Putnam, digo que me parece que uma divisão relevante entre objectivismo e relativismo cultural é a questão de saber se as crenças verdadeiras têm ou não de ter uma “origem racional”. Apesar de, seguidamente, afirmar que isso não é relevante para o que vem a seguir, algumas partes do meu texto podem dar a entender que penso que essa divisão é relevante no contexto do debate entre realismo interno e externo.

Conforme vimos atrás, o “meu” realismo interno defende que, num certo sentido, existe uma racionalidade “das coisas”. Contudo, isso não tem, simplesmente, nada a ver com o realismo externo. Conforme já disse, a minha única preocupação neste capítulo foi apresentar uma determinada versão do realismo interno. Não procurei defender que o realismo externo é falso. As partes do texto que podem provocar essa reação, portanto,

³⁶³ - Partindo do princípio que Nagel considera esse ponto de vista como algo equivalente a uma ideia transcendental.

³⁶⁴ - Uma vez que, embora a discussão acerca dos critérios para aceitar uma teoria raramente seja feita, esses critérios estão pressupostos quando discutimos.

são independentes do debate entre realismo interno ou externo, dizendo respeito apenas ao primeiro.

6.4 – Segundo capítulo: o resumo final

Essencialmente, podemos dizer que existem *dois eixos de racionalização* que descrevo neste capítulo. O primeiro é um eixo temporal. Consiste na progressividade da razão ao longo do tempo; ou seja, implica que, com a passagem do tempo, se dá um progresso tendencialmente em direcção à razão. É discutido em 1. O segundo é um eixo “objectivante”. Consiste na racionalização das crenças subjectivas dos sujeitos (não diz, portanto, respeito ao tempo).

Ambos os eixos se fundem em 4). Por um lado, mitigo aí o primeiro eixo de racionalização, com a asserção de que a História não é uma linha recta em direcção a um estado de coisas melhor. Por outro lado, mostro que o facto de as nossas crenças terem (quase todas) uma origem subjectiva não implica que devamos desistir de as racionalizar (uma palavra que, por si só, não tem boa fama).

Conclusão

1 – O “estado da questão”: acerca do “confronto central” entre os dois tipos de realismo

Chegou o tempo de avaliar esta dissertação tendo em conta aquele que defini na “introdução”, como sendo o confronto central entre ambas as teorias estudadas. Esse confronto central, como vimos, diz respeito à questão: conseguiremos, metaforicamente, “sair de nós mesmos”, de tal modo que nos seja possível alcançar um ponto de vista inteiramente objectivo?

Nagel responde “sim” a esta pergunta, caracterizando para esse efeito uma “faculdade” da mente – a famosa “objective view” – que o consegue fazer, segundo Nagel. No primeiro capítulo, enumerei e desenvolvi as diversas características dessa “faculdade”. De seguida, tendo em conta essas características, disse que a sua conjugação só faria sentido se o Homem fosse um ser essencialmente racional. E, depois, argumentei que isso não é o caso.

Não é difícil de ver qual a relação entre o “confronto central” e esta parte do texto. Se o “objective self” é a faculdade que, como vimos que Nagel defende, “eleva” o sujeito acima da sua condição corpórea³⁶⁵, se essa faculdade só existe se o Homem for um ser essencialmente racional, e se o Homem não o é, então segue-se que o Homem não pode “sair de si mesmo” nos termos que Nagel pensava.

A última parte deste capítulo ocupa-se da seguinte questão: “será que existe um ponto de vista (ou teoria) acerca de um objecto que seja, num certo sentido, anterior à nossa apreensão desse objecto?” A resposta que lhe dou é “sim”. Debaixo de um certo ponto de vista, é uma pergunta cuja resposta se segue directamente daquilo que já ficara dito atrás. Contudo, coloca explicitamente em questão a tese 1), referida na “introdução”. Nesta parte do capítulo, sigo uma abordagem diferente daquela que seguira antes: em vez de argumentar contra a tese contrária à minha, mostro dois fenómenos que só são possíveis por a minha tese estar correcta. E ambos os fenómenos, da maneira como os descrevo, só são possíveis porque a resposta à pergunta central da tese é “não”, começando ainda a dar conteúdo a uma resposta alternativa, e não apenas a negar a tese de Nagel.

O segundo capítulo, conforme já referi abundantemente, não é um capítulo de confronto, mas sim um capítulo de explicação. Isto é, não procuro já argumentar que a resposta à pergunta é “não”, mas procuro antes dar conteúdo a uma resposta alternativa. Isto é particularmente visível a propósito de 1) e 2) (e, sobretudo, de 2.2), bem como de 3.1. Conforme já referi, este capítulo tem por objectivo mostrar uma visão alternativa do

³⁶⁵ - Este é, de certo modo, o resumo das três características do “objective self” relevantes: ser a faculdade racional do ser humano, ter primazia ontológica e epistémica face à “subjective view”, e a separação entre a faculdade dedicada à subjectividade e aquela que se dedica à objectividade é completa

conhecimento que seja, pelo menos, coerente, *plausível* e algo fundamentada em determinados factos acerca daquele. *Não é uma visão definitiva.*

Essencialmente, procurei dar, neste capítulo, um sentido àquela que, na “introdução”, considerei ser a segunda premissa do argumento geral de Putnam: “os sujeitos não conseguem pensar que apreendem um mundo de objectos independentes”, e conciliá-la com a ideia de que não conseguirmos conceber um mundo em que não consideremos certas crenças como objectivamente verdadeiras e outras como objectivamente falsas.³⁶⁶

³⁶⁶ - Esta é uma versão do velho argumento segundo o qual o relativismo é auto-refutante: intuitivamente, há coisas que nos parecem mais plausíveis do que outras, o que não conseguimos evitar e que está fundamentada na natureza da realidade. Na série *The Big Bang Theory*, Stuart dá um excelente exemplo. Confrontado com a ideia segundo a qual “mais errado” é uma expressão incorrecta, porque “errado” não é “um estado sujeito a graus”, Stuart responde: “é um pouco errado dizer que um tomate é um vegetal. É muito errado dizer que é uma ponto suspensa”. Cf. *The Big Bang Theory*, “The Hofstadter Isothope”, CENDROWSKY, M., GOETSCH, D., CBS, 13 de Abril de 2009. Também poderia ter citado Aristóteles, mas não teria tanta graça.

Por “objectivamente” entenda-se: independentemente da nossa mente, ainda que não nos seja possível aceder a um conhecimento que seja independente da nossa mente. Na verdade, isso é uma contradição.

2 - Resposta a objecções

2.1 – “Tem a certeza de que quer defender o realismo externo?”

Já falei sobre este assunto na “introdução”, e referi-o de passagem no desenvolvimento. Esta insistência justifica-se porque esta objecção é a única, tanto quanto consigo ver, que diz respeito ao texto inteiro.

A formulação das duas teorias em discussão tem uma origem um pouco exótica: um filósofo – Putnam – pegou num conjunto de teses que ele considerava estarem presentes num grande conjunto de filósofos, deu a essa teoria um nome e contrastou-a com outra, que considerava estar latente nos textos de Kant. Nunca nenhum desses filósofos se considerou um realista externo ou interno, porque nenhum considerou estar a criar uma nova teoria. De facto, o realismo externo – ou aristotélico, ou outro nome que lhe inventemos – foi uma ideia bastante dominante até muito tarde na História do Ocidente. Colocando tudo “no mesmo cesto”, como se costuma popularmente dizer, – o do realismo externo – é evidente que Putnam se sujeitava a críticas sobre a sua classificação.

De um lado estavam vários filósofos consagrados, que não encaravam sequer a hipótese de não defender o realismo; do outro estava um conjunto de teses, todas elas teorizadas numa linguagem contemporânea, que Putnam estipulou que todos eles defendiam, e que ele pretendia refutar. Foi Putnam quem os juntou debaixo das mesmas teses – e, já agora, que juntou as diferentes teses numa teoria; saber se todos esses filósofos de facto as defendiam é outra coisa. O mesmo se aplica a todos aqueles que, hoje em dia, defendem uma ou mais teses que Putnam considera integrarem o realismo interno. Isto provoca uma confusão compreensível sobre aquilo que o realismo externo e interno são, pressupondo que, de facto, são alguma coisa.³⁶⁷

Nesse sentido, e tendo em conta algumas das asserções que faço ao longo das páginas precedentes, a crítica que dá o título a esta parte da conclusão é justa. Em última análise, a resposta é: *não, não tenho a certeza; isso depende das interpretações que tivermos de cada uma das teorias; mas a questão que o leitor me coloca não é a mais importante.*

Começemos pelo primeiro capítulo. Neste capítulo, argumento contra a caracterização da “faculdade da razão” que Nagel propõe, na medida em que considero que o filósofo americano lhe atribui mais predominância do que aquela que, de facto, parece ter. Mais especificamente, nego a conjunção de três teses:

³⁶⁷ - SANKEY, H., “Putnam’s internal realism in retrospect”, in *Análisis – Revista de investigación filosófica*, vol. 5, nº 1, 2018, p. 36 e seg. Sankey não inclui, contudo, referências históricas, falando apenas dos casos contemporâneos, e a minha descrição da situação é já, de certa forma, uma interpretação das suas próprias palavras.

1) A tarefa essencial do “objective self” é procurar uma concepção do mundo que não esteja presa ao nosso ponto de vista

2) Num ser racional, a separação entre subjectivo e objectivo é “total”

4) A perspectiva da terceira pessoa tem primazia ontológica e epistémica face à perspectiva da primeira pessoa³⁶⁸

Se o leitor perguntar a um “realista interno” que teoria ele pensa que quem nega estas teses defende, a resposta mais provável até será o cepticismo.

Em 2.2, argumento a favor de uma tese defendida por Putnam que, embora ele não o diga explicitamente – pelo menos tanto quanto percebi -, faz claramente parte da querela entre realismo externo e interno. E, se olharmos para 3) temos, mais uma vez, uma defesa de posições bastante próximas das do realismo interno. A pergunta reitora desse título é: “será que existe um ponto de vista (ou teoria) acerca de um objecto que seja, num certo sentido, anterior à nossa apreensão desse objecto?” A resposta que dei é “não”, o que também é uma posição em conformidade com o realismo interno.³⁶⁹

É no segundo capítulo que a questão se torna mais latente: são vários os momentos neste capítulo em que me pareço aproximar do realismo externo. Poderá mesmo parecer, em muitos casos, que eu argumento convictamente a favor de uma tese que presumo que é conciliável com o realismo interno, sem que contudo o seja. Falarei primeiro sobre o tema em abstracto, para depois dar aquele que me parece ser o exemplo concreto mais flagrante.

Se as noções de realismo interno e externo são esguias, isso implica que o debate entre ambas pode ser interpretado de diferentes formas. É possível interpretá-lo como um debate metafísico: Sankey, no artigo citado, parece seguir esta via. Contudo não é essa a forma como o interpretei. Para mim, este debate pertence à Filosofia do Conhecimento. Diz respeito à relação entre o modo como as coisas são e o modo como representamos o mundo (assumindo, claro, que esta maneira de falar faz sentido). Como a diferença entre estas teorias não é clara, também não é claro qual é a questão central que as separa, nem, já agora, a que disciplina da Filosofia ela pertence.³⁷⁰

Em meu entender, a questão central que separa ambas as teorias é aquela que fiz no começo de ambos os capítulos acerca da relação entre primeira e terceira pessoa. Como não existe um corpo fixo de doutrina na bibliografia acerca da diferença entre realismo interno e externo nem da questão central que separa estas duas teorias, esta é uma posição tão legítima como a de Sankey.³⁷¹ Eu fiz exactamente aquilo que ele fez: peguei naquilo que Putnam considera serem os traços definidores dos dois realismos e discuti-os a partir de uma certa perspectiva preferencial.

³⁶⁸ - Cf: 1.2

³⁶⁹ - Cf: “introdução”.

³⁷⁰ - Esta posição também está dentro do espírito do texto supracitado de Sankey.

³⁷¹ - Este defende que a questão central que separa ambas as teorias diz respeito à natureza da verdade: cf: SANKEY, H., *Op. Cit.*, p. 28 e seg.

O exemplo concreto mais flagrante diz respeito à postulação da existência de um ponto de vista da terceira pessoa e à ideia segundo a qual podemos pensá-lo. O leitor poderá querer afirmar que esta minha tese mostra, de uma vez por todas, que eu sou um realista externo disfarçado de realista interno. Mas isto não é verdade. Em primeiro lugar, pelos motivos que vimos atrás, nada na *existência* desse ponto de vista se pode derivar quanto ao debate entre o realismo interno e externo, *tal como eu coloco esse debate*. A existência desse ponto de vista é uma tese metafísica. A tese segundo a qual podemos pensar esse ponto de vista, do modo como eu a teorizo, é tudo menos uma tese que o realista externo quisesse defender. Afinal, eu defendo que pensamos esse ponto de vista a partir da deliberação acerca das características que uma teoria verdadeira, numa determinada área, tem de ter. Colocada a questão assim, eu também posso perguntar: como é que o leitor pensa que esta tese é compatível com o realismo externo?

Em última análise, conforme referi, não me interessa assim tanto defender o realismo interno, ou refutar o realismo externo. Interessou-me dar a visão do processo de conhecimento que considero que faz mais sentido. Com isso em mente, argumentei a favor de teses que fazem parte, em meu entender, do realismo interno. Se, mesmo depois destas explicações, o leitor pensar que isso não é o caso, isso para mim não será tão importante quanto ter ficado convencido que estas teses são verdadeiras e que a visão do conhecimento que apresento está correcta.

2.2 – Por que não falar sobre as críticas de Nagel a Putnam?

Em vários excertos, Nagel critica Putnam.³⁷² Porquê ignorá-lo? Afinal, se o objectivo era confrontar ambas as teorias, não é evidente que essas passagens deveriam ser as mais obrigatórias de todas? Esta importante objecção leva-me a explicar melhor a intenção mais profunda, e cronologicamente mais remota, desta tese.

Quando decidi que faria uma tese sobre este tema, não conhecia ainda os textos de Putnam. Tinha, contudo, a ideia de fazer algo nos moldes daquilo que Putnam, em parte faz: apresentar uma teoria que, embora fosse realista, acomodasse alguns argumentos relativistas. Só depois de conhecer os textos de Putnam é que me decidi a usá-los como “base”. Neste sentido, a minha opção foi ser fiel à intenção original: fazer uma dissertação sobre o tema, mais do que sobre os autores; abrir a dissertação a outras perspectivas, em vez de analisar atentamente cada argumento a favor e contra ambas as perspectivas; e, mais importante, apresentar uma versão própria do realismo interno, em vez de defender uma versão que, pelos textos de Putnam, ninguém percebe muito bem qual é. Foi uma opção consciente e – não o vou esconder – motivada pelo gosto e pela vontade de trabalhar a partir das “pistas” que Putnam deixou em *Razão, Verdade e História* para construir uma teoria do realismo interno que me é própria.

³⁷² - Cf: NAGEL, T., *Op. Cit.*, pp. 72 e seg.

3.1 – O populismo como irracionalismo, e o motivo pelo qual, hoje em dia, cresce³⁷³

Putnam refere, numa passagem, que em muito casos existe um “desacordo extremo” entre dois sujeitos diferentes. Isso acontece quando esses sujeitos têm, sobre o mesmo assunto, diferentes “premissas fundamentais”.³⁷⁴ Esta ideia pode ser expandida para explicar uma das questões mais relevantes da política contemporânea: a expansão do populismo.

Putnam continua, no excerto citado, a argumentar que “[...] quando eles [os “desacordos extremos” são inteligentemente conduzidos [por] ambos os lados, por vezes tudo o que pode acontecer é diagnosticar e delinear, com sensibilidade, a fonte do desacordo.” Contudo, a esta “condução inteligente” faltam algumas qualificações importantes, uma das quais é a necessidade de *tempo* para a efectuar. E, quanto mais longe as premissas fundamentais de ambos os participantes na discussão estiverem uma(s) da(s) outra(s), mais tempo é necessário para fazer esse diagnóstico ou, alternativamente – que é aquilo que de facto me interessa aqui –, para refutar um dos pontos de vista. Porém, o tempo disponível para a discussão pública entre responsáveis políticos é muito pouco, o que é incentivado pela *espectacularização da política*.³⁷⁵

Esta escassez de tempo não é um problema – pelo contrário - quando os participantes partilham de “premissas fundamentais”, discordando apenas quanto a questões técnicas ou quanto ao melhor modo de interpretar essas premissas, por exemplo. Porém, torna-se um problema quando há um desacordo fundamental: quando, por exemplo, um dos participantes proclama ideias populistas (aquelas que desafiem o Estado de Direito Democrático: a insurgência contra a classe política como um todo, o racismo ou a simples defesa do não-cumprimento da lei).

Contrariamente àquilo que poderia parecer, a evidência intuitiva de que essas ideias são falsas não ajuda aquele que procura expor essa falsidade, a não ser que ele tenha bastante tempo para isso. Isto porque o populista e o seu rival vivem em “mundos” diferentes – em que o mundo do não-populista é dominado (mais ou menos...) pela racionalidade e o mundo do populista é dominado por outra forma qualquer de “simbolismo”, como a ideia de uma comunidade nacional primordialmente pura.³⁷⁶ A única forma que existe de refutar essas ideias é estabelecer como verdadeiras todas as

³⁷³ - Agradeço a Margarida Catela Teixeira por ter colocado este problema. Esta parte do texto é, no essencial, a resposta que eu lhe teria dado se tivesse agilidade mental para a ter pensado naquela altura.

³⁷⁴ - Cf: PUTNAM, H., *Op. Cit.*, p. 164 (incluindo as expressões entre aspas).

³⁷⁵ - Nos recentíssimos – à data em que escrevo – debates relativos às Eleições Legislativas de 2019 em Portugal, por exemplo, nenhum dos candidatos falou mais do que meia hora, se não estou em erro. Mas, se tivessem falado mais, facilmente os telespectadores se teriam desinteressado. Este é o dilema.

³⁷⁶ - Esta noção de “mundos diferentes” é retirada de Kuhn, onde esta expressão é usada. Cf: KUHN, T., *A estrutura das revoluções científicas*, trad. de Carlos Marques, Guerra e Paz, Lisboa, 2009

premissas suprimidas que suportam os nossos Estados de Direito Democráticos. Isso, naturalmente, leva tempo, e tempo é algo que, como vimos, não existe na discussão política contemporânea.³⁷⁷

3.2 – O debate entre liberalismo e comunitarismo

Normalmente, o tema da racionalidade é relacionado com a fundamentação da ética. Contudo, a mim interessa-me mais a fundamentação do poder político. Neste sentido, direi algumas coisas acerca do debate entre liberalismo e comunitarismo, pois a discussão entre estas duas teorias políticas é, no essencial, um debate entre dois tipos de fundamento do poder político.

A crítica central do comunitarismo ao liberalismo é a seguinte: o fundamento do poder político, para o liberalismo, é uma abstracção, que não considera as pessoas “tal como elas são”. A esta ideia, o comunitarismo opõe uma concepção do fundamento do poder política baseada nas comunidades, conforme historicamente constituídas, e na “pessoa” tal como cada comunidade a “cria”.³⁷⁸ Não sendo minha pretensão resolver (por agora...) este imbróglio, gostaria de fazer um comentário sobre o assunto.

Por um lado, aponte ao longo da tese precisamente para o tipo de crítica que o comunitarismo faz, dando alguma razão ao modo de pensar que o gera. É muito estranho que, quando instigados a responder à questão “qual é a sociedade ideal?” um enorme número de ocidentais do século XXI respondam que é a sociedade ocidental do século XXI.³⁷⁹ Para além disso, no caso concreto da teoria de Rawls e, em particular, da sua ideia das consequências da “posição original” – Rawls diz que, nessa posição, todas as pessoas aceitariam ser governadas no mesmo tipo de sociedade -³⁸⁰, é muito suspeito que uma só pessoa se arrogue o direito de dizer aquilo que todos os seres racionais pensariam, se raciocinassem correctamente.

Por outro lado, as “comunidades” têm normas que é muito difícil não considerar como sendo objectivamente desprezíveis. A “comunidade” não pode ser desculpa, por

³⁷⁷ - Bagginí dá um exemplo excelente – e muito divertido, diga-se de passagem – para chegar a uma conclusão similar, embora que acerca de outro tema, através de uma citação de um dos maiores filósofos do nosso tempo: Homer Simpson. Cf: BAGGINI, J., *As fronteiras da razão*, trad. de Daniela Moura Soares, Gradiva, Lisboa, 2019, p. 25-26

³⁷⁸ - DENEEN, P. J., *Porque está a falhar o liberalismo?*, trad. de Pedro Elói Duarte, Gradiva, 2019, pp. 170 e seg.; AMARAL, C., “Comunitarismo”, in *Manual de Filosofia Política*, dir. de João Cardoso Rosas, Almedina, Coimbra, 2013, p. 89

³⁷⁹ - Cf: O exemplo da reacção dos estudantes de Patrick Deneen ao facto de a maioria dos seus colegas dizerem que não é racional que a maior parte dos *amish* que vivem durante algum tempo fora da sua comunidade queiram lá voltar. Cf: DENEEN, P., *Op. Cit.*, p. 171-172

³⁸⁰ - ROSAS, J. C., “Liberalismo igualitário”, in *Manual de Filosofia Política*, dir. de João Cardoso Rosas, Almedina, Coimbra, 2013, p. 48

exemplo, para impor penas a mulheres por serem adúlteras, nem a homossexuais por praticarem a sua orientação sexual.³⁸¹

O caminho não é, portanto, fácil. Mas, felizmente, é um caminho a percorrer noutra altura.

³⁸¹ - Note-se que não estou a dizer que o comunitarismo defende isto, porque, simplesmente, não sei se defende ou não. Estou a mudar o assunto, conscientemente, para o tema do relativismo cultural.

Agora chegámos mesmo ao fim da minha dissertação. O leitor já pode respirar de alívio. E eu também.

A questão dos populismos – e de eu os ter caracterizado como um “irracionalismo” – leva a outra questão: acreditar na razão porquê, e para quê? O Iluminismo racionalista triunfou, bem como uma série de outras ideologias que se podem classificar como “racionalistas”. No entanto, isso não impediu a pobreza, a desigualdade social ou a crise ambiental. A negação da razão parte desta constatação e vem de todos os sectores, quer enquanto negação de coisas racionalmente comprovadas de um modo amplo (como o caso do aquecimento global) quer enquanto negação do debate racional, expresso na crescente negação das pessoas a debaterem com aqueles que têm opiniões radicalmente diferentes das suas e procurando puni-los por ousarem pensar diferentemente.

Steven Pinker, num livro recente, defende que seguir a racionalidade melhorou a situação da Humanidade. No seu livro *O Iluminismo agora*, apresenta dados que nos mostram que a situação da Humanidade melhorou, e que essa melhoria se deveu, no essencial, aos ideais do Iluminismo (entre os quais a crença na racionalidade).³⁸² O espírito dessas ideias é, curiosamente, kantiano. Apreciemos um raro momento de ironia (e ainda mais raro momento de boa prosa) por parte do filósofo da actual Kalingrado:

“Que o mundo está mal é uma queixa tão antiga como a história [...] No entanto, todos fazem começar o mundo pelo bem: pela Idade de Ouro, pela vida no paraíso [...] Mas depressa deixam esta ventura esvanecer-se como um sonho [...] de maneira que agora (mas este *agora* é tão antigo como a história) vivemos no tempo derradeiro, o último dia e o declínio do mundo estão à porta [...]”³⁸³

Embora não concorde com algumas das conclusões de Pinker acerca de determinados temas – com a desigualdade social à cabeça -, estou de acordo quanto à sua ideia geral. A racionalidade é, de facto, uma força positiva e algo que deve ser valorizado. Contudo, os ataques à razão – deliberados ou não – não são feitos apenas pelos seus detractores. Os seus apoiantes, demasiadas vezes, prestam-lhe um péssimo serviço,³⁸⁴ confundindo a primeira com a terceira pessoa e assumindo assim que não existe qualquer diferença entre as suas opiniões e a verdade.³⁸⁵

A esta concepção de “razão” dou o nome de “razão do mundo fechado”. É a razão daquele que pensa que o mundo se esgota onde o seu nariz acaba, retirando do seu tempo e espaço conclusões intemporais. É a razão de quem, para usar a linguagem

³⁸² - PINKER, S., *O Iluminismo agora*, trad. de Sara Totta [uma tradução absolutamente horrível, diga-se de passagem], Editorial Presença, Lisboa, 2018

³⁸³ - KANT, I., *A religião nos limites da simples razão*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa (não é visível a data de edição), p. 25

³⁸⁴ - Baggini também defende esta ideia. Cf: BAGGINI, J., *Op. Cit.*, p. 20

³⁸⁵ - Um bom exemplo é aquele que foi atrás descrito, dado pelo autor de *Porque está a falhar o liberalismo?*

hegeliana, identifica o existente com o racional. Na hipótese de o leitor não se ter ainda apercebido: é a racionalidade conforme o realista externo a entende. A esta concepção opõe-se uma outra, que percebe que os limites do pensamento não são os limites da realidade.³⁸⁶ É a concepção do “universo infinito”.³⁸⁷

A racionalidade não tem boa fama por outra razão. É identificada com a ordem, com a contenção e com a moderação. Isto pode parecer parece bom à primeira vista, mas a verdade é que dizer de alguém que é “muito racional” é, para muitas pessoas, o mesmo do que dizer que esse sujeito está a precisar de andar numa montanha-russa. Das assustadoras. A razão é associada a uma vida recatada e aborrecida.

Isso é justo, sem dúvida, em relação a muitos estudiosos da razão.³⁸⁸ Porém, não é verdade em relação a quem a concretizou, a quem fez com que o a razão triunfasse no mundo. A razão, não raras vezes, é revolucionária, como o atestam revoluções políticas como a Revolução Francesa, a queda do muro de Berlim ou, numa versão local, a Revolução dos Cravos.³⁸⁹ Nenhum destes eventos históricos me parece ter sido aborrecido; eu gostava de os ter presenciado a todos, desde que não fosse no papel de Maria Antonieta. A razão é, em suma, um guia para um mundo melhor, mesmo que já não disfrutemos dele; e, se para isso for necessária uma revolução, então que seja:

“A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na actividade dos que rectamente pensaram [...]

No triste espectáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o género humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito que estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado.”³⁹⁰

³⁸⁶ - Não estou com isto a criticar Nagel, até porque ele também o percebe.

³⁸⁷ - Glosa do título do livro *Do mundo fechado ao universo infinito*, já citado nesta dissertação.

³⁸⁸ - BAGGINI, J., *Op. Cit.*, p. 108

³⁸⁹ - A ideia da Revolução Francesa como “revolução racional” é, aliás, referida não raras vezes na bibliografia acerca dessa época.

A ideia de que a razão é revolucionária – ou, pelo menos, que muitos filósofos do século XIX a entendiam como tal - é descrita pelo professor José Barata-Moura. Cf: *A realização da razão*, Caminho, Lisboa, 1990

³⁹⁰ - KANT, I., “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa (não é visível a data de edição) A 276

Bibliografia

- Textos de Putnam

“Beyond historicism”, in PUTNAM, H., *Realism and Reason – Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

“Introduction”, in PUTNAM, H., *Realism and Reason – Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

PUTNAM, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (data da primeira edição)

PUTNAM, H., *Representation and reality*, the MIT Press, Cambridge (Massachusetts) e Londres (Inglaterra), 1988

“Reference and truth”, in PUTNAM, H., *Realism and Reason – Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

“Why reason can’t be naturalized”, in PUTNAM, H., *Realism and Reason – Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

- Textos sobre Putnam

ANDERSON, D., “What is Realistic about Putnam’s Internal Realism?”, in *Philosophical Topics*, ed. de Christopher Hill, Vol. 20, nº 1, primavera de 1992

CHOMSKY, N., “Explaining Language Use”, in *Philosophical Topics*, ed. de Christopher Hill, Vol. 20, nº 1, primavera de 1992

CONANT, J., “The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus”, in *Philosophical Topics*, ed. de Christopher Hill, Vol. 20, nº 1, primavera de 1992

EBBS, G., “Rationalism and Rational Inquiry”, in *Philosophical Topics*, ed. de Christopher Hill, Vol. 20, nº 1, primavera de 1992

MILLER, R., “Realism without Positivism”, in *Philosophical Topics*, ed. de Christopher Hill, Vol. 20, nº 1, primavera de 1992

Textos de Nagel

NAGEL, T., *A última palavra*, trad. de Desidério Murcho, Gradiva, Lisboa, 1999

NAGEL, T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1986

NAGEL, T., “What Is It Like to Be a Bat?” in *Philosophy of Mind – a guide and anthology*, org. de John Heil, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 528-538

Textos primários relevantes sobre o tema na História da Filosofia:

AGOSTINHO, S., “Confissões”, coordenação da tradução de Lúcio Craveiro da Silva e Elias Couto, Livraria A.I., Braga, 2008

AQUINO, T., *Selected Writings*, trad. de Ralph McInery, Penguin, Londres, 1998 [aparece citado um excerto na tese referido como DQT, isto é, “Questões disputadas sobre a verdade” em inglês]

AQUINO, T., *Suma Contra os Gentios*, Volume I, trad. de Odilão Moura, co-edição da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul e Livraria Sulina Editora, 1990

ARISTÓTELES, “Analíticos Segundos”, in *Tratados de Lógica (órganon) II*, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid, 2008 [aparece citado no texto como *SE*]

ARISTÓTELES, *Categorias – Da Interpretação*, introdução, tradução e notas de Ricardo Santos, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2014

ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, trad. de J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Valentín García, Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1996

ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, trad. de Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

ARISTÓTELES, *Posterior Analytics*, trad. e comentários de Jonhatan Barnes, Oxford University Press, 1994

ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, trad. de Ana Maria Lóio, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2010

BOGHOSSIAN, P., *Fear of knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2006

CASSIRER, E., *Ensaio sobre o Homem – Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, trad. de Carlos Branco, Guimarães Editores (não é visível nem a data nem a cidade de edição)

HEGEL, G. W. F., *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, trad. de José Barata-Moura, Porto Editora, Porto, 1995

HEGEL, G.W. F., “Prefácio do sistema da ciência – Primeira parte, Fenomenologia do espírito”, in *Prefácios*, trad. de Manuel J. Carmo Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa (não é visível a data de edição)

HUME, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed de Tom Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 1999

KANT, I., “Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa (não é visível a data de edição)

KANT, I., “Que significa orientar-se no pensamento?”, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2008

KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª edição 1997

KANT, I., *Critique of Pure Reason*, trad. de Paul Guyer e Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, Porto Editora, Porto, 1995

KANT, I., *O conflito das faculdades*, trad. de Artur Morão, Lusosofia, Covilhã, 2008

MARX, K., “Posfácio à segunda edição alemã (1872) do primeiro volume de ‘O Capital’” in *Obras Escolhidas*, II, Trad. de José Barata-Moura, Edições Avante!, Lisboa, 1983

MARX, K., e ENGELS, F., “Feuerbach. Oposição das concepções materialista e idealista” (capítulo primeiro de *A ideologia alemã*), in *Obras Escolhidas*, I, Trad. de Álvaro Pina, Edições Avante!, Lisboa, 1982

MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Trad. de Pedro Scaron, Siglo veintiuno editores, México, 2007 (apenas é visível o país de impressão, e não a cidade de edição)~

PLATÃO, “Parmenides”, trad. de Mary Louise Gill e Paul Ryan, in *Plato – Complete Works*, ed. de John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997

PLATÃO, “Republic”, in *Plato – Complete Works*, ed. de John M. Cooper, trad. de G.M.A. Grube, Hackett Publishing Company, Inc., 1997

PLATÃO, *Parménides ou das Ideias*, trad. de A. Lobo Vilela, Editorial Inquérito Limitada, Lisboa (não é visível a data de edição)

Textos secundários sobre o tema na História da Filosofia

BARATA-MOURA, J., “A concepção hegeliana de verdade”, in *Estudos sobre a ontologia de Hegel – Ser, verdade, contradição*, Edições Avante, Lisboa, 2010

BARATA-MOURA, J., “Marx e a cientificidade do saber”, in *Materialismo e subjectividade. Estudos em torno de Marx*, Edições Avante!, Lisboa, 1997

BARATA-MOURA, J., “O problema da objectividade em Kant”, in BARATA-MOURA, J., *O outro Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007

BARATA-MOURA, J., “Razão e História”, in BARATA-MOURA, J., *Kant e o Conceito de Filosofia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007

BARATA-MOURA, J., *A realização da razão*, Caminho, Lisboa, 1990

BARNES, J., “Metaphysics” in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. de Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

BENNET, J., *Kant’s Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966

BENNET, J., *Kant’s Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974

BORGES-DUARTE, I., *A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza – um estudo da Crítica da Razão Pura*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006

BRONSTEIN, D., *Aristotle on Knowledge and Learning – The Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford, 2016

CALAFATE, P., Tópicos da Antropologia Portuguesa na Época dos Descobrimentos, *Philosophica*, nº 15, Lisboa, Abril de 2000, pp. 33-45

CASSAM, Q., “Knowledge and its objects: revisiting *The Bounds of Sense*”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 24, Nº 4, Dezembro de 2016, p. 907-919

CRIVELLI, P., *Aristotle on truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

FREDE, M., “Aristotle’s rationalism”, in *Rationality in Greek Thought*, ed. de Michael Frede e Gisela Striker, Oxford University Press, Oxford, 1996

GALLOIS, L., *Le Souverain Bien Chez Kant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008

GALVÃO, P., e LOPES, A. C., *Preparação para o Exame Final Nacional – Filosofia 11º ano*, Porto Editora, Porto, 2017

GONÇALVES, J. C., *Da Religião Revelada à Religião Natural - Pelos Caminhos Da Razão* -Philosophica, nº 15,Lisboa, Abril de 2000, pp. 5-15

KENNY, A., *Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval*, trad. de António Infante, Gradiva, Lisboa, 2010

KENNY, A., *Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia no Mundo Moderno*, trad. de Cristina Carvalho, Gradiva, Lisboa, 2011

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., e SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983 (data da quarta edição)

KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*, trad. de Jorge Pires, Gradiva, Lisboa (não é visível a data de edição)

LÁPINE, N., *O Jovem Marx*, Trad. de Zeferino Coelho, Caminho, Lisboa, 1983

LEE, M.Y., *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford University Press, Oxford, 2005

MARQUES, A., *Organismo e sistema em Kant – ensaio sobre o sistema kantiano*, Editorial Presença, Lisboa, 1987

MESQUITA, A.P., “A natureza da Ideia platónica”, in *Varia Antiqua – Estudos de Filosofia Antiga*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Loures (local da impressão), 2011

MESQUITA, A.P., “Platão e Aristóteles – duas ontologias em confronto”, in *Varia Antiqua – Estudos de Filosofia Grega*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011

MOLDER, M.F., “Schopenhauer – estudo introdutório”, in *Recepção da Crítica da Razão Pura – antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)* , cor. de Fernando Gil, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1992

MORAN, D., “Hilary Putnam and Immanuel Kant: two ‘internal realists?’”, *Synthese*, 123: 65-104, 2000

OIZERMAN, T., “I. Kant’s Doctrine of ‘things in themselves’ and Noumena”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 41, Nº3, Março de 1981, p. 333-350

RICCARDI, M., “Experiência, juízo e objectividade em Kant – notas a partir de Strawson”, in *Ser ou Não Ser Kantiano*, dir. de Sofia Miguens *et all*, Edições Colibri, 2015

SANCHES, M. R., “Cães Canibais, Homens Simiescos, Harmonia da Criação. Representações da Alteridade na Alemanha do Século XVIII” in *Philosophica*, nº 15,Lisboa, Abril de 2000, pp. 17-32

SANMARTÍN, C. M., “Introducción”, in *Tratados de Lógica II*, trad de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid, 1995

SANTOS, R., “Categorias: introdução”, in ARISTÓTELES, *Categorias – Da Interpretação*, introdução, tradução e notas de Ricardo Santos, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2014

SARDO, F., *Logos e racionalidade – na génese e estrutura da Lógica de Aristóteles*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Dezembro de 2000 (data de impressão)

SERRÃO, A. V., “O Adeus à essência. Natureza, Cultura e carácter na Antropologia Filosófica da Época Moderna”, *Philosophica*, nº 15, Lisboa, Abril de 2000, pp. 135-149

STANG, N. F., "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-transcendental-idealism/>.
(página consultada em 10 de Janeiro de 2018)

TRIGG, R., *Ideas of Human Nature – an Historical Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999

Textos filosóficos contemporâneos que se relacionam com o tema da dissertação

BAGGINI, J., *As fronteiras da razão*, trad. de Daniela Moura Soares, Gradiva, Lisboa, 2019

BAGHRAMIAN, M., and CARTER, J. A., "Relativism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/relativism/>>. (página consultada em 26 de Março de 2019)

CATH, Y., "Reflective equilibrium", in *Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, H. Cappelen et al., (eds.), Oxford University Press, 2016, p. 2-3, disponível em https://philarchive.org/archive/CATRE?fbclid=IwAR3VwZMoX_uPPn3OVj4tRxW3GCAC1gZUMmzK4zvoW6MWDjj_NJMOBTQkg8 (página consultada em 24 de Agosto de 2019).

CHALMERS, D., *The First-Person and Third- Person Views* (Part I), disponível em <http://consc.net/notes/first-third.html> (página consultada em 18 de Agosto de 2018)

CHOMSKY, N., « On cognitive capacity », in *Readings in Philosophy of Psychology*, Volume II, Methuen, Londres, 1981

FRANKFURT, H., "Freedom of the will and the concept of a person", in *Metaphysics – a guide and anthology*, ed. de Tim Crane e Katalin Farkas, Oxford University Press, Oxford, 2004

HALES, S., «A consistent relativism», *Mind*, Vol. 106, N° 421, Janeiro de 1997

<https://philosophy.stackexchange.com/questions/3268/what-is-the-difference-between-law-of-excluded-middle-and-principle-of-bivalence> (página consultada em 7 de Abril de 2018)

INWAGEN, P., « Objectividade », trad. De Desidério Murcho, https://criticanarede.com/met_objectividade.html (página consultada em 29 de Abril de 2018)

KRIPKE, S., *O Nomear e a Necessidade*, trad. de Ricardo Santos e Teresa Filipe, Gradiva, Lisboa, 2012

KUHN, T., "Objectivity, value judgement, theory choice" in <http://joelvelasco.net/teaching/3330/kuhn-objectivity.pdf> (página consultada em 2 de Maio de 2018)

KUHN, T., *A estrutura das revoluções científicas*, trad. de Carlos Marques, Guerra e Paz, Lisboa, 2009

- MAcFARLANE, J, "Relativism and Disagreement", *Philosophical Studies*, 132: 17–31. 2007
- MAcFARLANE, J., "Future Contingents and Relative Truth", *The Philosophical Quarterly*, 53: 321–336, 2003
- MARQUES, T., « Construção social », in *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, ed. de João Branquinho e Ricardo Santos, Lisboa, 2015
- MCGINN, C., *O carácter da mente*, trad. de Fernanda O'Brien, Gradiva, Lisboa, 2011
- MIGUENS, S., *Racionalidade*, Campo das Letras, Porto, 2004
- MURCHO, D., "Essencialismo e designação rígida", in https://criticanarede.com/met_designacao.html (página consultada em 17 de Julho de 2019)
- MURCHO, D., "Metafísica", in *Filosofia – uma introdução por disciplinas*, org. de Pedro Galvão, Gradiva, Lisboa, 2013
- MURCHO, D., *Sete ideias filosóficas que toda a gente deveria conhecer*, Editorial Bizâncio, Lisboa, 2011
- RACHELS, J., *Elementos de Filosofia Moral*, trad. de F.J. Azevedo Alves, Gradiva, Lisboa, 2004
- RAWLS, J., "The idea of public reason revisited" in *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nova York, 2005
- RAWLS, J., "The idea of public reason" in *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nova York, 2005
- SANKEY, H., "Putnam's internal realism in retrospect", in *Análisis – Revista de investigación filosófica*, vol. 5, nº 1, 2018
- STRAWSON, P. F., *The Bounds of Sense*, Routledge, Londres e Nova York, 2006
- TIMMONS, M., *Moral Theory – an introduction*, Rowman and Litterfield Publishers, Inc., Plymouth, 2013

Textos, ou outro tipo de documentos, de outras áreas que se relacionam com o tema da dissertação

BARGH, J., “Our unconscious mind – Unconscious impulses and desires impel what we think and do in ways Freud never dreamed of”, in *Scientific American*, Janeiro de 2014 (página consultada em 11 de Agosto de 2019)

BASS, P. F., *et all*, “Turner Syndrome (Monosomy X) in Children”, disponível em <https://www.urmc.rochester.edu/encyclopedia/content.aspx?contenttypeid=90&contentid=p02421> (página consultada em 18 de Julho de 2019).

BENEDICT, R., *Padrões de Cultura*, trad. de Alberto Candeias, Livros do Brasil, Lisboa (não é visível a data de edição)

BRYSON, B., *Breve História de Quase Tudo*, trad. de Daniela Garcia, Quetzal Editores, Lisboa, 2005

DAMÁSIO, A., *A estranha ordem das coisas*, trad. de Luís Oliveira Santos *et all*, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa, 2017

DAVIES, N., *Vanished Kingdoms – The History of Half-Forgotten Europe*, Penguin Books, Londres, 2012

Livro do Eclesiastes (disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ec/3>)

McLEOD, S., “Unconscious mind”, in *Simply Psychology*, 2015 (data da segunda edição), disponível em https://www.simplypsychology.org/unconscious-mind.html?fbclid=IwAR28pGIORrOrZIG2b_uC4-Ee6LtgZtaZyJX0fxhTL1pWwzdt7lpiGXqs2Uc (página consultada em 11 de Agosto de 2019)

PINKER, S., *O Iluminismo agora*, trad. de Sara Totta, Editorial Presença, Lisboa, 2018

ROSAS, F., *Salazar e os fascismos – ensaio breve de História comparada*, Tinta da China, Lisboa, 2019

SEYTRE, B., e HUBLIN, J.J., *No tempo em que outros Homens viviam na Terra – novas perspectivas sobre as nossas origens*, trad. de Pedro Carvalho, Publicações Europa-América, Mem Martins, 2009

STEVENSON, R. L., *O estranho caso do dr. Jekyll e do sr. Hyde*, trad. de Fernando Dias Antunes, Edições Quási, Famalicão, 2008

TALEB, N.N., *The Black Swan*, Penguin, Londres, 2010

The Big Bang Theory, “The Hofstadter Isothope”, CENDROWSKY, M., GOETSCH, D., CBS, 13 de Abril de 2009

TITIEV, M., *Introdução à antropologia cultural*, trad. de João Pereira Neto, Fundação Calouste Gulbenkian, 11ª edição (não é visível a data de edição)

- Enciclopédias e dicionários

“Consciência”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Dualismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Equilíbrio reflexivo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Essencialismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Fisicismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010.

“Incondicionado”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 2, dir. de Roque Cabral *et all*, Verbo, Lisboa

“Inconsciente” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Objectivismo”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Qualia”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Qualidades” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Realismo” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Símbolo” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Subconsciente” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Subjectivo”, *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Sublimação” in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

“Verdade como coerência, teoria da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

« Nagel, Thomas », in, *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

ALMERAS, G., « Réalisme », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

AUROUX, S., « Rationalité », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

BLACKBURN, S., *Dicionário de Filosofia*, trad. de Desidério Murch *et all*, Gradiva, 2007

BRANCO, A.H., « Sintaxe », in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

BRANQUINHO, J., “bivalência, princípio da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

BRANQUINHO, J., “Conceito/objecto”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

BRANQUINHO, J., “Intencionalidade”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

CAYEILL, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995

CHERNIAK, C., “Racionalidade”, in *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, dir de João Branquinho *et all*, 2005, disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

CRAMPE-CASNABET, M., “Kant et l’idée transcendente”, in “Idée”, *Encyclopédie Philosophique Universelle II – les Notions Philosophiques*, Tomo 1, ed. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de Paris, Paris, 1998

CRAMPE-CASNABET, M., “Noumène”, *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

DIXSAUT, M., « Noûs », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

DUMONCEL, J. C., « Objectivité », in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

FAYE, E., « Subjectivité », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

FREITAS, M. C., “Género”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 2, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição)

FREITAS, M. C., “Reflexão”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 4, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição).

FREITAS, M. C., « Logos », in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 3, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição).

FREITAS, M. C., « Objectividade », in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 3, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo, Lisboa, (não é visível a data de edição).

FREITAS, M. C., « Verdade », *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 5, dir. de Roque Cabral *et al*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição)

FREITAS, M., C., “Demonstração”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 1, Verbo (não é visível a data de edição).

FUCHS-BOTTINEAU, E., « Objectivisme », in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

GAGNON, M., “Justification”, in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques I*, Tomo 1, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

GERT, B., “Rationality”, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. de Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge – New York -Melbourne, 1996

HERMAN, J., “Coherência (vérité comme)”, in *Encyclopédie Philosophique universelle II – les notions philosophiques*, Tomo II, Silvain Auroux (dir.), Presses universitaires de France, Paris, 1990

HORTA BRANCO, A., “Significado”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

HORTA BRANCO, A., “Sintaxe”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

HORTA BRANCO, A., e SANTOS, P., “Semântica”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

HORWICH, P., “Verdade, teorias da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

HUGHES, G., “Terceiro excluído, lei do”, in *Dicionário de Filosofia*, dir. de Thomas Mautner, trad. de Victor Guerreiro *et all*, Edições 70, Lisboa, 2010

KHODOSS, F., «Raison», *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo II, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 (data da segunda edição)

KHODOSS, F., «Rationalisme », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

KHODOSS, F., «Réalisme », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

LAGUEUX, M., “Racionalité [écon.]”, *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

LORENA BRITO, J. M., “Cepticismo”, *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 1, dir. de Roque Cabral *et all*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição).

MARQUES, A., “A priori”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, A., “Consciência”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, A., “Estado mental”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, A., “Perspectiva da primeira pessoa”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, A., “Qualidade primária/secundária”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, A., “Realismo”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, A., “Representação”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARQUES, T., “Referência, teorias da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MARTINHO, F., “Verdade de Tarski, teoria da”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho et al., 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

MORA, J. F., *Diccionario de Filosofia K-P*, Tomo 3, Alianza Editorial, Madrid, 1981

- MORA, J. F., *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1982
- MORA, J., F., *Diccionario de Filosofía A-D*, Tomo 1, Alianza Editorial, Madrid, 1982
- MORA, J., F., *Diccionario de Filosofía E-J*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982
- MURCHO, D., “Contraditórias”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)
- MURCHO, D., “referência, teorias da” in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)
- NADAL, J., “Empirisme”, *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques*, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990
- OLIVEIRA, A.J.F., “Consistência” in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>);
- PERNOT, C., “Entendement”, in *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques I*, Tomo 1, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998
- PERY, M. H., « Vérité », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990
- PIRES, C., “Objecto”, « Logos », in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 3, dir. de Roque Cabral *et all*, Verbo, Lisboa (não é visível a data de edição).
- PIRES, C., « Objecto », in *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Tomo 3, Verbo, Lisboa, 1989
- ROMAN, J., « Veritas », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998
- SANTOS, P., e BRANCO, A. H., « Semântica », in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et all*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

SCHNEIDER, M., « Rationalisation », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques II*, Tomo 2, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

TRAVIS, C., “Pensamento”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

VIALE, R., « Rationalité (scientifique) », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques*, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

WÉBER, E., « Intellectus, intelligentia (intellect, intelligence) », *Encyclopédie philosophique universelle – les notions philosophiques*, dir. de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

ZILHÃO, A., “ Funcionalismo”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

ZILHÃO, A., “ Linguagem do pensamento”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)

ZILHÃO, A., “Fisicalismo”, in *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, dir. de João Branquinho *et al*, 2005 (disponível em <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/17626/1/Enciclop%C3%A9dia%20de%20Termos%20L%C3%B3gico-Filos%C3%B3ficos.pdf>)